UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
00016854085

יסודי המציאות וההכרה.

Psychology
Wilson Annex
BD331
I46
1913

נסיון

להתיר איזו חידות מ„חידות העולם"

3/14/00 cp

מאת

א. י. שיינבוים.

הוצאת „תושיה", ורשה

[„ביבליותיקה גדולה", צ—צב]

ורשה, תרע"ג.
1913

בדפוס ה. אֶפלברג, בדנרסקה 26.

THE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

12/6

2152

תוכן הענינים.

הקדמה . . . . I—IV

מאמר ראשון: המחשבה והחומר.

ברור כל התשובות השונות שנאמרו על השאלה: מי קודם למי, המחשבה או החומר? . . . . . . 3— 41

מאמר שני: נסיון להתרת שאלת ההרגשה.

מבוא. . . . . 42— 52

פרק ראשון: ע"ד השטות השונות בבאור תולדות ציור המקום. השטה הגיניטיבות ע"פ בין ומיל, השטה האפריאורית של קאנט ויחוסה אל השטה הגיניטיבית. דעת הרמן כהן ע"ד היחס האמור. הפרובלימה של ציור המקום נכללת בשלש שאלות. בטול טענותיהם של מתנגדי השטה הגיניטיבית. הגיניטיביות יכולה להזדוג עם המסקנות העיקריות של שטת קאנט. איך נבוא לידי הכרה מיוחדת של תנועת אברינו? הכרת הנפש ע"ד הפעלותיה. מהות ציור המקום. 53— 73

פרק שני: הגברת התנועה מהצד האוביֶקטיבי. האידיאליות הקיצונה, הוכחת מציאותו של אוביֶקט ריאלי. מציאות שתי הכרות אפריאוריות. הגדרת התנועה בכלל. התרת השאלה ע"ד סבת הקשר התמידי שבין התנועה וההרגשה. . . 74— 93

פרק שלישי: שתי הלכות גדולות. רצון כללי ורצון חלקי. מפתן ההכרה העליון. מפתן ההכרה התחתון. הרצון העור של שופנהויער וה„בלתי מכיר את עצמו" של הרטמאן. בטול איזו הוכחות של הרטמאן, שעליהן הוא מסתמך בשלילת ההכרה מאת הרצון העליון. . . . . . 94—110

פרק רביעי: חכמת הנפש בתור אמצעי להבנת המציאות. דעות חכמי זמננו על דבר רגש והרגשה. השערה שהרגש הוא אבי ההרגשה. מוצא הכאב והענג. התרת שאלת ההרגשה. באור פעולת הנגינה על רוח האדם. השטות הפיזיולוגיות הגשמיות והרוחניות. הסד וגבורה. רבוי הרצונות הפרטיים ואחדותם הפנימית בחיק רצון אחד כללי. . . . . 111—131

997173

בלי רשיון המחבר והמו"ל אסור לתרגם את הספר.

IЕСОДЕ ГАМЦIЕСЪ ВУГАКОРО.
соч. Л. I. ШЕЙНБЕРГА.
изданiе „Тушiя“, Варшава, 1913.

Типографiя Г. Эппельберга Варшава, Бондарная 26.

הקדמה.

אם נאבה לכלול במושג אחד את המגמה הפנימית, השוררת בתקופה שאנו חיים בה בתוך השקפותיה של המחשבה האנושית על העולם ומלאו, ולקרוא בשם את הרוח החיה שבאופניה, הדוחפת אותה הלאה בדרך התפתחותה, לא נמצא שֵׁם יותר נאות ומתאים לחפצנו מהשם „אחדות״ (Monismus). שטת השניות, שמָשלה ממשל רב באמונות ודעות במשך ימי הבינַים ושהחזיקה מעמד, על ידי שטת החוקר דיקארט, גם בראשית ימי התחדשות המדעים, ירדה לאט לאט מעל הבמה. דגל האחדות, שנופף שפינוזא מעל ראש בִנְיָנו הפילוסופי, שהקים לתלפיות, משך אחריו את עיני כל החוקרים. השטות הפלוסופיות החשובות שהופיעו אחריו, מהמונאדולוגיה של לייבניץ עד שטת ה„אִי-מוכר לעצמו״ של הארטמאן, כולם כורעים ברך להאחדות ובשמה ידגולו. השאיפה הטבעית של השכל האנושי להבנה אחדותית של המציאות מצאה לה בזמננו סיוע גדול גם מצד המדע המדויק, שעלתה בידו לבאר את רבוי החזיונות של המציאות בעזרת יסודות וחקים אחדים ועוד ידו נטויה להמעיט את מספרם עד הגבול הקצוני. כל אלה חֻברו יחדיו להגביר בימינו את התנועה המוניסטית והיא הולכת וכובשת את עולם המחשבה.

גם חכמי הטבע הולכים ונדחקים אל תוך מחיצתה. הטבעוני Ernst Haeckel, שזכה לפרסום גדול ע״י ספריו: „חידות העולם״ „ופלאי החיים״ קורא את השטה הנאטוראליסטית שלו בשם: „אחדות טהורה״ (reiner Monismus). ואף כי שטתו, המניחה ליסודות התחליים של המציאות את החֹמר (Stoff), את הכח (Kraft) ואת ההרגשה ואינה מבארת כל עיקר, איך הם משתלשלים זה מזה ואיך הם מחוברים יחדיו בעצם אחד, היא באמת רחוקה מאחדות טהורה כרחוק מזרח ממערב (עיין מאמרו של W. Schnehen „האחדות הטהורה של היקיל״ בקובץ „Monismus“ של החוקר Arthur Drews), הנה השאיפה עצמה להרים על ראש שטה כזו את דגל האחדות תעיד על מציאותו של זרם כביר המושך

תוכן הענינים.

מאמר שלישי: הידיעה וההכרה.

פרק ראשון: מקור המחשבים. ידיעות קדומות: סוביקט, אוביקט, הפעלה והקטגוריות: ריאליות והסתבבות. מושכלות, החשה ומחשבה, התהוות המושגים. מהות ההכרה. תפקידי המחשבה ואופני עבודתה. החוק האסוסיאציוני ומקור מוצאו. סקירה קצרה על מהלך המהשבה מראשית צאת ההחשה עד ההכרה השלמה. . . . . . 132—148

פרק שני: אופן ההתחדשות של הידיעות הקדומות. הכפירה בידיעות הקדומות ותוצאותיה. הסתבבות ואוביקטיביות ע"פ יום וקאנט. הגנה על המושגים האלו כנגד טענותיו של יום. אימפיריות וטרנסצינדינטאליות. מוצא הקאטוגוריות. ערכם של אמצעי ההכרה האנושית ביחוסם להשגת האמת. האחדות האיכותית והאחדות השלמה. . . . . 149—182

מאמר רביעי: המוסר מאין ימצא?

מוצא הרגש המוסרי. מהו טוב ורע. מקור מציאות הרע, הכאב והנגע. . . . . 183—190

הערות . . . . 191—206

אמנם יש בגנזי המחשבה המוניסטית אמצעי אחד, שעל ידו היא חושבת לחתור חתירה מתחת יסודי המצודות האמורות, והוא הרעיון המונח ביסוד ההשקפה הנקובה בשם: „אחדות פסיכופיזית" (Der Psycho-Physische Monismus), לאמר: מה שלפי המציאות האמתית היא רק עובדה אחת תתגלה לנו מפאת מצבנו המיוחד משני צדדים שונים, פנימי וחיצון. מהצד הפנימי אנו משיגים את העולם בתור רצון, הרגשה או מחשבה ומהצד החיצוני — בתור כח ותנועה. לכאורה יש ביד ההנחה הזאת להתיר את הספקות ולהחזיר את הרבוי הנראה לעין אל שרשו היחידי. אבל, אם נעיין בדבר, נראה, כי ההנחה הזאת היא רק תכנית (Programm) של התרה אבל לא ההתרה עצמה. כי לא די לנו להחליט. שיש בכח עובדה אחת להתגלות אלינו בשני פנים, כי אם צריכים אנו להוכיח ולברר, מדוע ובאיזה אופן תסתעף הכרת העולם שלנו לדו־פרצופים שונים? בלי בִרור כזה אֵין להחלטתנו ההיא כל יסוד ואינה אלא דברי נביאות בלבד.

בברור האמור אחוזה וכרוכה שורה ארוכה של שאלות הנוגעות בגופי ההלכות של תורת ההכרה (Gnoseologie) ותורת היֵשות (Ontologie). כי בשביל למצוא את נקודת ההסתעפות, הנזכרת למעלה, ולערות את מקורה, צריכים אנו להבין את מהות ההכרה ואת כל מהלך התפתחותה, ובשביל לבוא עד חקר ההכרה צריכים אנו להתיר מקודם את שאלת ההרגשה הרובצת על פתחה. האחרונה מצדה סבוכה בשאלת מהות התנועה ומקור ציור המקום והמרחק. בפתרון השאלות ההן תלוי גם פתרונן של רוב חידות העולם, שמנה דובוא־ריימון במחברתו הידועה ע"ד שבע חידות העולם וחשב אותן לחידות נצחיות. —

התרת השאלות האמורות באמצעות יסוד אחד רוחני — היא המטרה אשר שויתי לפני בספרי „יסודי המציאות וההכרה", שאני מוציא עתה מרשותי לרשות הרבים. עד כמה השגתי את מטרתי—ישפוט הקורא, אך, לבלי הַשלות את נפשו בתוחלת שוא, צריך אני להגיד לו מראש, כי רחוק אני מלדמות כי כביר מצאה ידי לברוא שטה מוניסטית חדשה, שלמה ומשוכללת, נקיה מכל סתירות ומתאימה אל כל העובדות של המציאות; אך חושב אני, שמצאתי את הדרך הנכונה המוליכה למטרה זו והסירותי את המכשולים היותר גדולים, שרבצו עַל פתחה ותסמוה בפני

אבירים בכחו. פעולת הזרם ההוא הולכת ונמשכת והיא מביאה הרבה מחכמי הטבע של זמננו להִנָזר מהאחדות הקוסמונומית של היקיל ולהתקרב בדרך שטת הכח (Dinamismus), על ידי שלילת החומר, אל רעיון האחדות האמתית. בכלל רואים אנו, כי האחדות נעשית לאבן-חן המושכת את הלבבות ולתל שהכל פונים אליו. —

אך למרות כל אלה נשגה מאד, אם נוציא משפט כי יד האחדות רוממה וכי יש בכחה לגרש כלה את צרתה, השניות, מעולם המחשבה. העובדה, שהמוניסטים עצמם מחולקים בדעותיהם ויש ביניהם הרבה כתות, שכל אחת מבינה את האחדות באופן מיוחד (עיין בקובץ הנ"ל מאמרו של A. Drews וב„העתיד" ספר ג': „התנועה המוניסטית והיהדות" של הפרופ' לודויג שטיין) וכי באשכנז — ארץ הפלוסופים — מתקַימת אגודה של מכירי השניות, היא אגודת קֶפלֶר, הלוחמת כנגד בעלי האחדות מלחמת מגן ותנופה, דַיָה להעיד, שהאחדות עוד לא הכריעה את אויבתה וכי המלחמה ביניהן עדיין נטושה ותוצאותיה לוטות בערפלי העתיד. בסקירה קלה על מקום מערכות המלחמה ועל מצב מחנות שני הצדדים, נכיר לדעת, כי האחדות אמנם כבשה כבר חבל ארץ גדולה, אבל ביד השניות נשארו מצודות אחדות חזקות ובצורות מאד, שלתוכן תְמַלט את שארית חילה ובהן תִשָׂגב מול כל צריה הקמים עליה. המצודות הללו הן היסודות הכפולים, שאנו רואים במציאות, כמו: כח ורצון, תנועה והרגשה, הויה ומחשבה[1], המשמשים למבצר משגב וצור מעוז לבעלי השניות ורבוי הרשויות, וכל זמן שהמצודות ההן לא נלכדו לא תוכל האחדות לחוג את חג נצחונה.

---

[1]) בכונה פסחתי על יסוד החומר (Stoff), שרבים מבעלי השניות, — וגם היקיל, החושב את עצמו למוניסט, — מונים אותו ליסוד מיוחד של המציאות, כי באמת השניות הנראית לנו ביסודות חומר וכח, כבר נפתרה באופן רצוי לטובת האחדות על ידי השטה הדינאמית, המחלטת, שהמושג חומר הוא מיותר לגמרי, כי על ידי המושג כח גרידא אפשר לבאר את כל חזיונות הטבע. השטה הזאת מיוסדת היטב, הן מצד תורת ההכרה והן מצד חכמת הטבע. ואם נמצאו עוד פה ושם מתנגדים לה, הנה מקור התנגדותם הוא רק כח ההרגל וההתמדה, הממשיכים את חיותה של כל השקפה נושנה, אף אחרי שכבר כלו ימיה והגיעה שעתה לעבור מן העולם.

מאמר ראשון.

המחשבה והחומר.

המחשבה והחומר — מי קדם למי? —

שאלה זו נשאלה כבר בבית-מדרשה של הפילוסופיה העתיקה והיא הולכת ונשאלת בכל דור ודור וכחוט השני היא עוברת את מרכזי כל השיטות הפילוסופיות, שהקימו חכמי עולם מימות תאַלס היוני ועד עתה. כל הצירופים השונים, שאפשר לעשות בין חלקי השאלה האמורה כדי למצא לה פתרון: החומר הוא סבת המחשבה, המחשבה היא סבת החומר, המחשבה והחומר אינם תלוים זה בזה ונכנסים לתוך המציאות כיסודות בפני עצמם, ולסוף — המחשבה והחומר אינם יסודות בפני עצמם, אלא תלויים הם ביסוד אחד טמיר ונעלם העומד על גביהם, — כל הצירופים-הפתרונים האלה מצאו להם מקום בשיטות פילוסופיות שונות. הבה ננסה לעבור עליהן בזה אחת אחת בסקירה כללית קצרה ובנגיעה קלה בפרטיהן עד כמה שתדרוש מאתנו מטרת מאמרנו הנוכחי.

I.

„החומר — סבת המחשבה" היא התשובה הראשונה בזמן, אותה אנו שומעים מפי בעלי השיטה היותר ישנה, שמוצאה מימי-קדם, מימי נעורי האנושיות, — שיטת המאַטיריאַליסמוס. שכל האדם בתקופה הראשונה של הפילוסופיה היונית עדיין לא נתבכר כל צרכו עד כדי להשיג מושגים מופשטים בלי ציור ודמות. על לבו עוד לא עלה הרעיון לעורר ספקות בממשיותו של העולם בכלל, כשהוא לעצמו מחוץ למחשבה, והוא רק השתדל למצוא בין רבבות הנמצאים של העולם החיצוני יסוד עיקרי, שעל-ידי חליפותיו וגלגוליו נתהוו העצמים השונים למיניהם. תאַלס הפילוסוף, למשל, חשב ליסוד הראשון (ἀρχή) את המים, הפילוסוף אנאַכסימנס — את הרוח. את הנפש חשבו החוקרים הראשונים לחומר דק ומזוקק; ובזה לא הרחיקו ללכת ממחשבת האדם הקדמוני, שחשב את הנשמה

העוברים. עתה — הדרך פתוחה והנני מַראה עליה באצבע לכל מחפשי נתיבות האמת, העומדים ותוהים על פרשת דרכים, וקורא אליהם, כי יצאו נא בעקבותי ויעבירוני בדרך זו הלכתי. מקוה אני, שאם יאחזו בה אנשי חיל, החמושים ומזוינים בכל הכשרונות והידיעות הנחוצות למפעל כביר, כהשגת המטרה האמורה, יותר ממני ואשר עתותיהם בידיהם להתמכר לעבודת החכמה ואינם נתונים, כרוב עתותי אני, לעבודת צרכים אחרים הרחוקים ממנה מהלך ת"ק פרסא, אז סוף סוף יגיעו אל הארץ הברוכה מקום משכן האמת. לבי יודע, כי אנכי רק מרחוק אראנה ושמה לא אעבור, כי עוד רב הדרך וגדולה העבודה. הרבה גשרים טֶרם נבנו, הרבה מסִלות טרם סֻקלו מאבן. אך די לי, כי פרצתי את השער הסגור והכשרתי בשביל הבאים אחרי את הצעדים הראשונים והנני מנחם את נפשי בדברי המשורר:

הבאים — ובניתם וטחתם ושדתם,
עתה רב לי כי נטוי הקו!

בנוגע לאופן ההרצאה וסדור הענינים השתדלתי להסתגל אל העובדה המעציבה, שבכל ספרותנו העברית אין כמעט ספר אחד שלם בבאור הפרובלימות של הפלוסופיה החדשה בסגנון פופולארי. לזאת המֻצא תמָצא בהרבה מקומות בספרי אריכות דברים, שהקורא המשכיל, שקבל חנוך פלוסופי, יחשבם למיותרים לגמרי. מאותו הטעם עצמו הצגתי בראש ספרי את מאמרי „החומר והמחשבה", שחלק חשוב ממנו כבר נדפס ב„השלח" תרס"ט, כרך כ"א. הקורא הבקי בספרות הפלוסופיה על פי ספרי העמים, לא ימצא בו כל חדש ויכול הוא לדלוג עליו ולהחל את הקריאה מהמאמר השני. אך הקורא, הבלתי רגיל בפלוסופיה, צריך שיקראנו בשום־לב מראש ועד סוף, כי על ידו ירכש לו איזה מושג על דבר הפרובלימות השולטות בעולמה של הפלוסופיה החדשה ויבין את הענינים שידובר עליהם במאמרים הבאים. —

הומיל, בששי לחג חרותנו, תרע"ג.

המחבר.

בספרותנו העברית קרקע בתולה או, יותר נכון, שדה נעזב ושומם, ולא כל מה שנחשב למותר לכל הכותב בענינים אלו בלשונות הלועזיות צריך להחשב כן גם לכותב עברית.

על מהות הידיעה, שאנו משיגים על-ידי ההכרה האנושית, יש השקפות שונות אצל החוקרים, שאפשר לכוללן בשלש שיטות ראשיות.

א) שיטת ה„ריאַליסמוס התמים”,

ב) שיטת ה„אידיאליסמוס”.

וג) שיטת ה„ריאליסמוס הטְרַנְסְצֶנְדֶנְטַלִי”[1].

ה„ריאַליסמוס התמים” מחליט, שכל הדברים, שאנו משיגים באמצעות החושים, יש להם מציאות חוץ לנפשנו ממש כ״ז הציור שנצטייר לנו מהם בנפשנו פנימה. הפרח, שאני ממשמש בידי מכל צדדיו, שעיני בוחנות בו שלל צבעים מסודרים בערך יפה וריחו הנעים חודר לאפי, נמצא באמת במציאות חוץ לנפשי בצורתו ודמותו, בכל רשומיו וסגולותיו, ממש כפי המצויר לי ממנו ע״י חושי הראות, הריח והמשוש. חושינו מראים לנו כראי מלוטש, שלא יתן ולא יוסיף משלו כלום, את הדברים העומדים וקיימים חוץ לנפשנו כפי שהם לעצמם. הצירים היותר נאמנים לתור לנו את העולם מעבר לגבול נפשנו הם חושי הראות והמשוש, כי יש להם היכולת לשוטט אנה ואנה, לתפוש את העצמים הנמצאים מחוצה לנו, לסובבם מכל צד ולהביאם, כמו בקסם נפלא, אל תוך נפשנו פנימה. אחריהם במעלה הם חושי השמע, הטעם והריח. האחרון, אף על-פי שאין לו נגיעה ישרה, בלי אמצעי, אל עצם הדבר, כי רק חלקי הגשם המתנדפים באויר והחודרים אל תוך אפנו הם הם מעוררים בנו את הרגשות הריח, אף-על-פי-כן הוא

---

1) בחלוקה זו, שחלקתי את דעות החוקרים על מהות ההכרה לשלש שיטות, וגם בבירור עניניהן של השיטות הללו יצאתי בעקבותיו של האַרטמאן בספרו: Das Grundproblem der Erkenntnis Theorie. אמנם, חוקרים אחרים אחזו בחלוקות אחרות, כל אחד לפי נקודת השקפתו, למשל: הפילוסוף פּוילסן מחלק אותן לשתים שהן ארבע: אמפיריסמוס ריאַלי או אידיאַלי וראַציונאַליסמוס ריאַלי או אידיאלי (עיין בספרו: Einleitung in die Philosophie, S. 368), והפילוסוף וּוּנדט — לאמפיריסמוס, ראציונאליסמוס וקריטיציסמוס. אך אני בחרתי להשתמש בזה בחלוקתו של האַרטמאַן ובטרמינולוגיה שלו מפני שהיא מציינת את הנקודות הקיצוניות שבהשקפות השונות, ועל-ידי זה יקל להקורא לתפוס במחשבתו את ההבדל שביניהן.

למין אויר זך, כנראה מן המלות: רוח, נשמה [נשימה], ψυχή, anima[1]). גם פיתאַגוראַס ותלמידיו, שהשתדלו לבאר את מהות העולם ומבנהו על ידי יחוּסי המכפרים זה לזה, כִּוְּנו לא למספרים שבמנין, אלא לצורות גיאומטריות מוחשות ותופסות מקום. בכלל היו חכמי-יון הראשונים שקועים לגמרי בדמיוני „האמ-פיריסמוס התמים" ואת אבני-הפנה, שהניחו ליסודו של עולם, נטלו מן המוחשים הגשמיים של העולם החיצוני. מתוך הסתכלות-בעולם כזו יצאה אחר-כך השטה האטומיסטית של דימוקריט שהניחה ליסוד המציאות את החומר המורכב מחלקים בלתי-נפרדים, את המקום ואת התנועה. שיטה זו עברה, כשבאו ימי התחדשות המדעים, אל הפילוסופיה החדשה ונתקבלה ברצון ביחוד מחכמי-הטבע, מפני שהספיקה להם את היסודות, שהיו נצרכים לבאור החזיונות של העולם החיצוני; יותר מזה לא דרשו ממנה, אחרי שאין להם, לחכמי הטבע, עסק עם השאלה הפילוסופית ע"ד מהות המורגש עצמו, אם יש לו איזו מציאות מחוץ למחשבה או לאו. חכמת-הטבע, שנתרחבה בשתי מאות-השנים האחרונות והצליחה לצבור הרבה עובדות של העולם האורגָני ולבאר את השתלשלות היצורים באופן מיכני, גרמה הרבה מצדה לחזק ולרומם את שיטת החומר. כמובן, לא נתקיימה שיטה זו בדמותה וצלמה הראשונים וקבלה כמה שנויים וחלופים, הכל לפי מצב החכמה בכל דור ודור וגם הסתעפה לכמה ענפים נפרדים זה מזה, אך ההנחה הראשונה, שהיא היסוד העיקרי בתורת המאַטיריאליסמוס מיום הולדה ועד עתה ושהיא מאחדת אל כל השיטות השונות שנולדו על ברכה, הוא הכלל, שהחומר והתנועה הם דברים ממשיים, שיש להם הויה אמתית וההרגשה והמחשבה הן תולדותיהם.

אולם הנחה זו, שלכאורה היא פשוטה ומתקבלת על הלב, שוברה בצדה והיא מופרכת מעיקרה, כמו שאבאר במה שיבוא. אך קודם כל רואה אני את עצמי מחוייב להציע לפני הקורא הקדמות אחדות מתורת-ההכרה, שהן נצרכות להבנת הענין שלפנינו. ואף-על-פי שהן לכל הוגה בספרי החוקרים מן המפורסמות וכבר דשו בהן רבים, אף-על-פי-כן רואה אני צורך בדבר להציען לפני קוראַי ולפרשן במעט אריכות והרחבת-באור, כי הפילוסופיה החדשה היא

1) עיין: Wundt, Einleitung in die Philosophie.

ע"י תנועת גלי האֶתר ופעולתם על מיתרי העין המוכשרים להזדעזע מדחיפת הגלים האלה. מחוצה לנו אין, איפוא, לא קול ולא אור ויש רק — כח ותנועה. מציאות החום מחוץ לנפשנו היא גם-כן דמיון שוא, כי גם החום הוא יליד הכח והתנועה של הגלים האמורים. הטעם והריח מסובבים על-ידי פעולה כימית, שפועלים חלקי הגוף החודרים לתוך חטמנו והנטעמים בחכנו על חלקי החוטם, הלשון והחיך; וכל פעולה כימית היא, לפי השקפת חכמי הטבע, השתנות אופני התנועה של ה„מוֹלֶיקוּלוֹת" (החלקים היותר דקים, שאפשר לחלק איזה גוף בלי שיאבד את תכונתו הכימית), שמהן הורכב הגוף האחד, כשהן מקבלות דחיפה ע"י תנועת המוליקולות של הגוף השני, שהן מתנועעות בו בסדר אחר מכפי שהן מתנועעות בגוף הראשון. ואם נדקדק יותר נבוא לידי מסקנה, שגם דחיפה זו אינה עוברת בלי אמצעי ממוליקולה אחת אל חברתה, כי הן אינן צפופות והדוקות זו אל זו בלי רוח ביניהן מפני שהאֶתר ממלא את החלל שביניהן, מקיפן מכל צד ואינו נותן לאחת מהן לפרוץ בגבולה של חברתה, — ורק פעולות התנועות של האתרים השונים הסובבים את המוליקולות זה על זה, הן רק הן מסבבות את השנוי הכימי באברי הטעם והריח ומולידות בנו את שתי ההרגשות האלו. ולפי זה, אף כאן אנו מוצאים מחוצה לנו רק את פעולת כח התנועה של האֶתר, בעוד שהטעם והריח הם הרגשות פנימיות, שסבתן מחוץ לגוף שונה היא מהן לגמרי.

הנה כי כן דיה לבקורת קלה, שהיא מיוסדת על למודי חכמת-הטבע, לבטל את כל דמיוני הריאַליסמוס ההמוני בכל מה שנוגע לחושי הראות, השמע, הטעם והריח. נשאר לו, איפוא, חוש-המשוש, והיא היא המצודה היותר חזקה של השיטה האמורה, שלתוכה תמלט כדי להשגב בה מכל הצר הצורר אותה. אך כדי להפיל גם את המקלט האחרון הזה אין לנו להסיע אילי-ברזל כבדים מבית-הזיון של הפילוסופיה, כי גם אבני-קלע קטנים מאשפתה של חכמת-הטבע יקעקעו את כל הבירה ולא ישאירו בחומה הבצורה אבן על אבן.

כמו שכבר רמזנו, הורו חכמי-הטבע, שהכח הדוחה שבאטומים אינו נותן לעולם לשום אטום להתקרב אל חברו עצם אל עצמו בלי שום רוח ביניהם, כי יותר שיתקרבו זה לזה יגדל הכח-הדוחה, ביניהם. כשידינו נוגעות באיזה דבר אין לנו יכולת לקרב את אטומי

נותן לנו את היכולת לדון מן החלק על הכל וליחס את הריח לכל חלקי הגשם כאיכות מדובקת בו ובלתי-נפרדת ממנו. בקצרה: העצמים המורגשים לנו ע"י חושי המשוש, המראה, הקול, הטעם והריח, ואין צורך לאמר הזמן והמקום, שבהם מסודרים ונערכים זה אחר זה וזה אצל זה כל פרטי הנמצאים, עומדים וקיימים חוץ לנפשנו בדמותם ובמהותם המורגשים לנו ומציאותם אינה תלויה בנו כלל וכלל.

השקפה זו היא אותה של האדם הטבעי ושל ההמון בזמננו, שבאמת דבר אין להם עם תורת-ההכרה ותוצאות משפטיה. אבל כזו היתה גם השקפת קדמוני הפילוסופים עד ד י ק א ר ט, מלבד אחדים יוצאים מן הכלל[1].

גם חכמת-הטבע נוסדה מתחלה על ההשקפה של הממשות הפשוטה, ולפי מהותה של חכמה זו היא קשורה אליה קשר אמיץ. כי מאחר שמגמתה היא — לבאר את הזיונות-הטבע הפרטיים בחזיונות יותר כוללים ולהראות הקשר שבין המסובב להסבה, מוכרחת היא על-פי טבעה להתנגד לשיטת האידיאַליות, המכחשת בכל מציאות אחרת זולת מציאות המחשבה[2], ולהכרך אחרי הריאליות הפשוטה באהבה מסותרת. אך למרות כל אלה הוכתה שיטת ה„ריאליסמוס התמים" בבית מאהבתה זו מכות גדולות ונאמנות: במדה שהתפתחה חכמת-הטבע הוכרחה לעזוב מאליה אחת אחת את הנחותיה של השיטה ההמונית ולפרוץ בה פרצות גדולות.

ההנחה הראשונה של הריאליות ההמונית היא — כי חושינו מקבלים את הציור והדמות של העצמים הסובבים אותנו כ מ ו ש ה ם ואולם חכמת-הטבע סותרת הנחה זו עד היסוד ומוכיחה ברור, שעל חושינו פועלים לא ע צ מ י ם שונים, אלא כ ח ו ת שונים, שהם רק הם מולידים בנפשנו את כל צבא ההרגשות הרבות. הקול אינו נ מ צ א ב מ צ י א ו ת חוץ לנפשנו, ובמקומו יש לנו רק תנועה של גלי-האויר, שכשהם מגיעים אל עור-התוף שבאוזן הם מעוררים בנו הרגשת הקול. האור הוא גם-כן הרגשה נולדת בתוך מח האדם

---

1) מימי דיקאַרט ואילך יצאה חבורה של פילוסופים — מאלבראנש, ברקליי, יום וביחוד ק אַ נ ט — ובטלו השקפה זו, ועל משואותיה נבנתה השיטה האידיאַליסטית.

2) על-פי השיטה האידיאליסטית גם הזמן והמקום הם, כמו שנראה להלן, חזיון-שוא, ואם כן הרי אין מקום לאטומים ותנועה, שעליהם מיוסדים כל באורי חכמת-הטבע.

היא — הרעדת אטומי-המח והשתנות תנועתם, שאינה דומה כלום לפעולת הכח החיצוני, הפועל בנו. ומלבד כל אלה, הרי תוצאות הפעולה החיצונית המוחשת לנו היא ההרגשה ולא תנועת אטומי המח, שאינה מורגשת לנו כל עיקר; ולההרגשה אין שום שווי ודמיון לא להפעולה החיצונית ואף לא לתנועת אטומי-המח שלרגלה יצאה אל הפועל.

והפיזיולוגיה חותרת חתירה עמוקה לא רק תחת המוחשים הממלאים את חללו של עולמנו החיצוני, אלא גם תחת החלל בעצמו. היא מראה לדעת, שהציור של ההתפשטות והמקום לא היה יכול לחדור מן החוץ אל תוך נפשנו פנימה, ורק הנפש עַצמה ילדה אותו יחד עם המושג מאיזה עולם חיצוני: עצבי עור-הרשת, המקבלים את קרני-האור מן הדברים הנראים והמצטיירים על שטח העור הזה במיניאַטורה, שהיא תופסת מקום ומרחק ידוע, מתאחדים, כשהם מתקרבים אל המח, למיתר אחד מרכזי; ובכן אי-אפשר לנו ליתם להפעולה, שמקבל המח דרך מיתר זה, איזו התפשטות באורך ורוחב בדמיון וערך כל שהוא להציור הנרשם בעור-הרשת. גירוי עצבי חוט-הראות, שהוא מתפצל בעור-הרשת לכמה נימים דקות, עובר דרך החוט האמור אל תוך המח ומעורר בו את תנועת האטומים שלו, שהיא מתאמת פעם בפעם באופן התנועה, בחוזק וברפיון לערך הכח המעוררה לצאת לאור; אבל ההתפשטות במקום לא תצויר בתוך כלי המח כמו שתצויר על עור-הרשת. ואף אם נניח את האפשרות של ציור כזה בתוך המח פנימה, הרי צריכים אנו להתבונן בדבר, שהנפש אינה מבטת מן הצד בעינים שאולות אל תוך המח לראות את המצויר שם. ההתפעלות, שהיא מקבלת מן השנויים המתהווים במח, מולידה בתוכה, ביחד עם שאר ההרגשות, גם את ציור המקום, וכשם ששאר ההרגשות אין להן שום דמיון ושווי להסבות הגורמות את הופעתן בתוך הנפש ואין להן שום מציאות מחוצה לה, כך אף ציור המקום הוא רק ציור-מחשבה בעולם הפנימי של נפשנו, שאין דוגמתו בעולם אחר.

והפילוסופיה העיונית מגעת אף היא על-פי דרכה לידי אותן ההחלטות, שראינו אותן בתור מסקנות מלמודי חכמת-הטבע והפיזיולוגיה, אך היא הולכת הלאה ומעוררת ספקות גם בנוגע לצורות השכל (ה„קטיגוריות"), כהאחדות והרבוי, העצם והמקרה, החיוב והשלילה, האפשר והמוחלט, ועמהן יחד — גם בנוגע לצורת

גופנו אל האטומים, שמהם הורכב העצם שנגענו בו, למשש אותם ולדעת את מהותם; רק כח הדחיפה, שסובלים אטומי היד מן הכח-הדוחה של אטומי העצם הקרוב אליה, הוא המעורר בנו הרגשת איזה דבר ממשי, כלומר — את ההרגשה של חוש-המשוש. ובכן גם ציור העצמים המוחשים על ידי חוש המשוש הוא תולדת איזה כח-דוחה, שהוא פועל בעור גופנו ועל שרירינו, ואין לנו מצויר מתאים אליו מחוץ לנפשנו. ולא עוד אלא שהאטומים עצמם הם, כפי שמחליטים רוב חכמי זמננו, לא עצמים או חלקים גשמיים, אלא נקודות הנדסיות ומרכזי כחות פועלים, שהם מעוררים בנו ציורים שונים, שאינם דומים כלל וכלל לכחות שהוציאום לאור עולם[1].

אחרי כל האמור רואים אנו, שהעולם ומלואו אינם, כמו שנראה לנו בהשקפה ראשונה, קבוץ של עצמים גשמיים שונים, שעצמותם מצטיירת בנפשנו בעזרת החושים, אלא הם קבוץ של כחות מרובים, שהם פועלים על חושינו ומסבבים בנו הרגשות שונות, ולא רק עצמותם של העצמים הגשמיים, אלא גם פעולות הכחות, איכותן ומהותן זרות הן לנו לגמרי ואי-אפשר לנו להחליט, שאנו משיגים, לכל הפחות, את הפעולות האלו כפי שהן לעצמן, מחוצה לנו: הפיזיולוגיה (תורת מבנה-הגוף) מלמדת, שהפעולות, שפועלים הדברים החיצונים על חושינו, מקבלות בגוף-האדם חליפת ותמורות עד שהן מגיעות אל המח, מרכז ההרגשה. התוצאה האחרונה

1) עוד במחצה השניה של המאה הי"ח הוכיח בוסקוביץ, שהאטומים אינם גופים תופסים מקום, אלא נקודות הנדסיות, שאינן תופסות שום מקום והן מחוננות מן הטבע בשני כחות: כח-המושך וכח-הדוחה. לדעתו הסכימו גדולי חכמי הטבע, כמו אמפיר, קושי, טינדאל, פאראדיי. חכמי הכימיה והטבע של זמננו מסתפקים בגלוי-דעת בלבד, שהאטום הוא כעין איזה אינדיבידואום, ובמובן זה הוא בלתי-מתחלק, ושיש לנו יכולת להגביל אותו מצד הכמות, כלומר, להגדיר אותו הגדרה יותר מצומצמת. הטבעוני הגדול דיבוא-ריימון (בספרו: Ueber die Grenzen der Naturwissenschaft) חושב את תורת-האטומים ל„פיקציה רבת-תועלת". הכימיקי הרוסי הגדול מנדילייב (בספרו Основы Химіи, стр. 166) אומר, שתורת-האטומים היא אמצעי טוב ומועיל לצרכי חקירת הטבע, אבל אין לקבלה בתור תורת-אמת. והילמהולץ ומאך מתקוממים נגד כל המחליטים שמטרת המדע היא להעמיד את כל החזיונות על מיכניקה של אטומים. אוסטוואלד (Die Überwindung des Wissenschaftlichen Materialismus S. 16) מתנגד נגוד גמור לתורת-האטומים ודורש לתת נט-פטורים להמושגים „מאטיריה" ו„אטום" ולהשתמש במקומם במושג „אנרגיה" עיין בספרו של K. Lasswitz: Geschichte der Atomistik.

כל החזיונות. הנחה זו, שעשה קאַנט להריאליסמוס, מעוררת שאלות עצומות, שהרי הוא בעצמו הניח ליסוד מוסד, שצורות־השכל או הקטיגוריות אין כחן יפה אלא בעולמן של ההופעות ואין לנו רשות להשתמש בהן כדי להוציא על־ידן איזה היקש במה שנוגע להמציאות האמתית — וכאן נראה כאילו הוא עצמו משתמש בקטיגוריה של ההסתבבות ומקיש ממציאותם של החזיונות על מציאותו של איזה עצם כשהוא לעצמו [1]. על הענין הזה, שגרם למחלוקת גדולה בין תלמידיו של קאַנט בכל הנוגע להבנת דברי רבם, עוד נשוב לדבר במרוצת דברינו וכאן היתה כונתנו רק לציין את העובדה, שקאַנט עצמו פתח בזה פתח, — ולא יהא אלא צר ודחוק מאוד — לעבור בו מן האידיאליסמוס אל הריאליסמוס. בפתח זה עברו הרבה מתלמידיו שהתירו לעצמם יותר ויותר את השמוש ב„קטיגוריות" אף במקום שנאסרה להם על־ידי רבם, וכך נבנתה השיטה האידיאל־ריאליסטית, או, כפי שמכנים אותה עכשיו רוב הפילוסופים, שיטת הריאליסמוס הטרנסצנדנטלי.

השיטה האחרונה — הריאליסמוס הטרַנסצנדנטַלי — מתרחקת משתי הקצוות של שתי השיטות הראשונות ואוחזת באמצע הדרכים, מצד אחד היא מודה להאידיאליסמוס, שההרגשות וציורי־המחשבות אין להם שום מציאות חוץ לנפש המרגשת; ואולם מן הצד השני היא מחליטה יחד עם הריאליסמוס, שיש איזו מציאות בפני עצמה מחוצה לנו, איזה עצם כשהוא לעצמו, שעל ידי פעולותיו על הנפש וע"י הפעולות החוזרות של כחות הנפש עליו מתגלות בנו ההרגשה וההכרה. הרגשותינו הן לפי שטה זו כסימני־הכתב או כמלות־חלשון, שאין להם דמיון ושווי להענינים, שהם מרמזים עליהם,

---

1) פיכטה ושופינהויער מחליטים, שההיקש ממציאות ההופעות על מציאות העצם כשהוא לעצמו באמצעות חוק־ההסתבבות מתנגד לכל יסודי שטתו של קאנט. עיין: Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, V, 77—78. לפי דעתו מיחס קאנט להעצם כשהוא לעצמו „סבתיות בלתי־בעלת־זמן או מושכלת, כמו שהריאליות שלו אינה ההויה בעלת־הזמן אלא בלתי־בעלת־הזמן" (Zeitlosse oder intelligible Ursächiichkeit, so wie ihre Realität nicht das zeitliche, sondern das zeitlose Sein ist.) לא כן דעת שופנהויער בזה, והוא מקשה על קאנט, איך היה יכול ליחס את ההסתבבות לעצם כשהוא לעצמו. ועל זה מעיר קונו פישר, שאם כן היה לשופנהויער להקשות אל קאַנט, איך יחס להעצם כשהוא לעצמו את המציאות (Realität), שאף היא אחת מצורות־השכל או ה„קטיגוריות" היא.

ההסתבבות, שהיא העמוד-התיכון, שעליו נשען כל בנין עולמנו החיצוני. הפילוסופיה אומרת, שצורות-השכל וצורת-ההסתבבות יש להן שלטון רק על חוג קטן וצר של עולם-המחשבות בנפשנו פנימה ואין להן שום יפוי-כח לחוות דעה ולהחליט בדבר איזו מציאות מעבר לגבול הצר הזה; באופן שההחלטה בדבר מציאותו של איזה „עצם כשהוא לעצמו" (דינג אן זיך) מחוצה לנו, שהוא הגורם לעורר בנפשנו הרגשות שונות — החלטה, שהיא מיוסדה על חוק-ההסתבבות, — אין לה בסיס נכון וקיים.

על יסוד ההשקפה האחרונה נבראה השיטה האידיאַליסטית וממנה נסתעפה השיטה האידיאליסטית הקיצונית, המכחשת במציאות כל הויה מחוץ לגבול מחשבותינו והרגשיתינו ומחלטת, שההכרה אינה אלא מצב נפשי פנימי, שאין לו שום יחס וקשר לאיזה עולם הנמצא חוץ לנפש.

אם נקבל את הנחותיה של שיטה זו עם כל תוצאותיהן נבוא לידי החלטות מבהילות, שאין הדעת סובלתן, — החלטות, שתהפוכנה את כל עולמנו לדמיון-שוא ומקסם כזב. שופנהויער שהחזיק בעצמו בכל תוקף בשיטת האידיאַליסמוס, החליט אף הוא שהמחזיקים בשיטת ה„סולאיפסיסמוס"[1], שהיא תוצאה ישרה מיסודות האידיאַליסמוס, מקומם בבית-המשוגעים, אף-על-פי שמצד ההגיון וההקש לא כל-כך נקל הדבר להראות את שגעונה של השיטה הסולאיפסיסטית ולבטלה. ולפיכך רואים אנו, שרוב פילוסופי זמננו, אף-על-פי שמצד אחד קבלו את היסודות העיקריים של האידיאַליסמוס, עושים הנחות ידועות להריאליסמוס. ואפילו עמנואל קאַנט עצמו, אבי האידיאליסמוס הטרנסצנדנטלי, המהפך את כל המוחשים הן מן העולם החיצון והן מן העולם הפנימי להופעות בלבד, שאין להן שום ממשות אמתית, מודה אף הוא, שיש איזה מצע אחרון, שהוא קורא לו בשם „עצם כשהוא לעצמו", ואותו הוא חושב לעִלת

---

1) שיטת ה„סולאיפסיסמוס" (מן solus — בלבד, ipse — בעצמי, כלומר, „אני ואפסי עוד") כופרת במציאותם של כל העצמים הרוחניים או הגשמיים מלבד ה„אני" החושב, שהוא אחד ואין שני לו. אף שיטה זו עשתה כבר הנחה גדולה להריאליסמוס במה שחייבה את מציאות ה„אני" בתור נושא המחשבות, כי על-פי שיטת האידיאליסמוס המוחלט מוטלת אף מציאותו של ה„אני" בספק גדול: רק מציאותן של המחשבות נעלה היא מעל כל ספק והשאר הוא חלום-שוא ודמיון כוזב.

הריאליסמוס הטרנסצנדנטלי, אף־על־פי שהיא מיחסת להמחשבות האלו איזה ענין מתאים להן מחוץ לנפש החושב, איזה עצם כשהוא לעצמו, הרי אוסרת היא לצייר בעצם זה שום דמות ותמונה לקחת מציורי הרגשותינו, כי ציורים אלה אינם אלא סימנים מרמזים לנו על מציאות העצם כשהוא לעצמו ועל יחוסיו השונים, — ואיך נקבל את המסומן במקום הסימן ואת צל הדברים במקום הדברים עצמם? ואם נאבה להתאים את החלטת המאטיריאליסטים אל תורותיה של שיטה זו ולבאר, שכוונתם במלות „אטום" ו„תנועה" לא אל הציורים, שיש לנו מהם בנפשנו, אלא אל העצם המקורי הצפון בתוך המציאות, שהוא הוא המעורר בנו את הציורים של אטום ותנועה, — הרי כשנאבה לומר כך כבר הנתקו כפות רגלינו מן העולם החמרי התופס מקום לעולם אחר וכבר חדלנו להיות מאטיריאליסטים. —

ואולם, מלבד הסתירה האמורה להשיטה המאטיריאליסטית מצד ההגיון ותורת־ההכרה, מן הראוי להתבונן בדבר, שכל הנסיונות, שנסו המאטיריאליסטים לפרש את מהות המחשבה ולכל הפחות את היסוד הראשון של המחשבה — את מהות ההרגשה, — עלו בתהו. בכל עמלם לפתור על־פי שיטתם את שאלות ההכרה החושית, כלומר, לברר לנו באיזה אופן נהפכת התנועה המיכנית — כח־הדחיפה של האטומים, הכח הכימי של החלקים הנדפים לחטמי או הנדבקים בלשוני ובחכי, תנועת גלי־האויר ותנועת האתר — להרגשה של משוש, ריח, טעם, קול ומראה; איזה יחס וקשר יש בין שני החזיונות האלה, שהם רחוקים זה מזה עולם מלא, — העלו חרס בידם. חוקר־הטבע הגדול, דיבוא־ריימון, שכבר הזכרנוהו למעלה, אומר במאמרו „הגבולים של הכרת הטבע" כדברים האלה: „ההכרה לא תתברר בשום אופן על־ידי תנאיה החמריים"; „הידיעה היותר מבוררת של כל פרטי מבנה־המח לכל חלקיו ותאיו לא תגלה לנו יותר מקבוצות חלקים חמריים, שהם נמצאים במצב של תנועה. אך שום סדרי תנועות שונות שבעולם ושום הזדעזעות של מוליקולות גשמיות לא יגשרו לנו גשר להבנתה של ההכרה". והוא בא לידי מסקנה, שההכרה החושית היא חידה עולמית, שאין כל אפשרות לחכמת־הטבע להגיע עד תכונתה[1]. „מה היא ההכרה?" — אומר

---

1) עיין מאמרו של הד"ר דוד ניימארק: „שבע חידות־העולם", „השלח", כרך א', עמ' 393—406.

ואף-על-פי-כן יבין על-ידם הקורא או השומע את יחוסי הדברים המסומנים בהם לכל צירופיהם המסודרים. כל הרגשה והרגשה יש לה ענין מקביל בעצם כשהוא לעצמו ולעומת ציור העולם, שאנו נושאים בלבנו, מקביל עולם טרַנסצנדנטַלי, שאין לו שום שווי ודמיון אל עולם זה, כמו שאין המלה הכתובה „שולחן" שוה אל ציור השולחן, שהיא מורה עליו.

אם נשוב עתה אל השאלה, שאנו עוסקים בה, ונשים עין בוחנת על התשובה, שהשיבה עליה שיטת המאַטיריאליסמוס: „החומר הוא סבת המחשבה", — נוכח אף בסקירה הראשונה, שתשובה כזו מוּפרכת היא מעיקרה, מפני שהיא מיוסדת על ההשקפה הריאלית ההמונית, שכבר הראינו את בטולה. במעט עיון יתברר לכל משכיל, כי דרך הפכפך וזר הוא לחפש את סבות הכחות הרוחניים של הרצון, ההרגשה וההכרה בתנועת האטומים, בעוד שהחומר והתנועה עצמם הם רק ציור ההכרה, רק נשואים בנושא מכיר ומרגיש; ואם נניח את מציאות-החומר, הרי בעל-כרחנו נצטרך להניח מתחילה את מציאות ההכרה יוצרתו ומחוללתו —, ואיך יתגדל המשור על מניפו והשבט עַל מרימו? רק האנשים, שעוד לא שחררו את הגיונם מהשקפת הריאליסמוס ההמוני, עדיין הם יכולים לחלום, שבעזרת האטומים והתנועה אפשר לפתור את שאלת מהות ההרגשה וההכרה [1]. אולם מי שכבר התרומם מעל להשקפה ההמונית, יבין ויכיר, כי חלום כזה הוא חלום-שוא הוא, שלא יבוא ואינו יכול לבוא. כי על-פי השיטה האידיאליסטית החומר והתנועה הם ציורים מחשביים בלבד, בלי שום ענין מתאים להם מחוץ לנפש. החומר — הוא רק מחשבה על החומר אבל לא חומר נמצא במציאות. ושיטת

---

1) שופנהויער אומר: „שום דבר אינו יכול להיות יותר אוילי מזה, שמקבלים את הדבר האוביקטיבי, כדרך המאטיריאליסטים, „בלי ראיה", בתור מצוי בפשיטות, כדי להוציא ממנו את הכל, מבלי ששמים לב באופן-מה להדבר הסוביקטיבי, שבאמצעותו, יתר על כן: שרק בו בלבדו נמצא הדבר האוביקטיבי. דוגמאות למעשה כזה יש למצוא קודם-כל במאַטיריאליסמוס, שנעשה בזמננו ל„מודה" ושעל ידי זה עצמו נעשה לפילוסופיה מהוגנת להגלבים ולחניכי הרוקחים" (Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Kapitel 17 s. 205.) וכבר אמר ריהל, שאינו אדוק באידיאליסמוס הפילוסופי הטהור כלל וכלל: „את כח ההכרה אי-אפשר להוציא מתוך החומר מפני שהחומר עצמו צריך הוא להכרה. ולפיכך מן ההכרח הוא, שההכרה תקדם להחומר".

II.

השיטה הפילוסופית הראשונה, שנוסדה באירופה בימי התחדשות המדעים על חרבותיה של הפילוסופיה האַסכולסטית ע״י ד י ק אַ ר ט, היא שיטת־השניות (הדואליסמוס). על־פי שיטה זו החומר והמחשבה, הם שני יסודות של המציאות, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו ואינו תלוי בחברו, שני מיני עצמיות, שלכל אחת מהן יש הגדרה מיוחדת, שאינה נוגעת בשל חברתה אף כמלוא נימא. תשובתה של שיטה זו על שאלתנו היא התשובה השלישית, שהזכרתי בראש מאמרנו: „לא החומר קודם למחשבה ולא המחשבה קודמת לחומר״. שיטה פילוסופית זו לא האריכה ימים, ראשית, מפני שקשה היה לה להתאים את למודיה אל המציאות, שבה מתאחדים ומתמזגים החמרי והרוחני ביחד, פועלים זה על זה ונפעלים זה מזה, עד שאי אפשר להפריד ביניהם ולקבוע להם תחומים מיוחדים, ושנית, מפני טבע השכל, שאינו מוצא ספוק לעצמו ברבוי היסודות והוא שואף להבנה שלמה ומקפת של המציאות באמצעות איזה יסוד יחידי, שהוא כוללה יחד. ביחוד עמדה כצר לה העובדה של מציאות ההרגשה, שבהופעתה נראית השתתפותם של ש נ י היסודות, של המחשבה ושל החומר כאחד, ופעולתם זה על זה, בעוד שעל־פי שיטת השניות הם עצמיות נבדלות בלי שום יחס וקשר ביניהן,— ושום פעולה חוזרת בין שתי עצמיות בלתי תלויות זו בזו לא תתכן. עובדה זו הכריחה את תלמידי דיקארט להכנס בדחוקים וישובים זרים, שאין הדעת סובלתם [1]. כך נולדה מסבה זו ש י ט ת־ ה ה ז ד מ נ י ו ת (Occasionalisimus), שעל־פיה אין שום חבור עצמי בין התנועות המתהוות בעצמים החמריים שבסביבותינו ובגופנו פנימה ובין ההרגשות שנרגיש בסבתן, אלא הבורא העליון, המשגיח על עולמו בהשגחה בלתי־תכליתית, מעורר באותו רגע, שמתהוה איזו תנועה בעולמנו החמרי, הרגשה מתאמת לה בנפשנו פנימה. אם רואה אני את חברי נכנס אצלי ומחבק את ידי, שהושטתי לו,

---

1) דיקארט עצמו היה נבוך בשאלת ההרגשה ולא מצא לה מקור בשיטתו. פעם הוא חושב אותה לחזיון גשמי, פעם לחזיון רוחני ופעם לחזיון מורכב מרוחניות וגשמיות. עיין ק ו נ ו פ י ש ר ב„תולדות הפילוסופיה החדשה״, כרך א׳, חלק ב׳ עמ׳ 533, וכן בחלק ב׳, עמ׳ 66, על שיטתו של מ א ל ב ר א נ ש, וגם בספרי הרביעי על קאנט, עמ׳ 25—28.

הֶכְּסְלִי, (Huxley), תלמידו של דארווין[1]. — אין אנו יכולים לבאר דבר זה. ובאיזה אופן תופיע בנו ההרגשה ע"י גירוי חלקי־המח? — החזיון הזה נפלא הוא בעינינו ואין לו פתרונים, כהפלא בספור הידוע מספורי „אלף לילה ולילה", שבכל פעם שרצה גבור הספור, אלאדין, לגעת באצבעו בפנס־הקסם שלו, מיד היה מופיע רוחו של ג'ין! — הטבע מפליא אותנו בעובדות, שאי אפשר לנו להכחישן ובשום אופן לא נמצא להן פתרונים"[2]. וגם הרברט ספנסר, זה הפוזיטיביסט הגדול, אומר: באיזה אופן מתהפך הכח הידוע לנו בתור תנועה, חום או אור למחשבה והכרה, איך יולדת תנועת גלי־האויר את הרגשת הקול ואיך מולידים הכחות הכימיים, הפועלים זה על זה במחנו, את ההרגשות השונות —, כל אלה הם ענינים נסתרים, ששכלנו אינו יכול לבא עד תכונתם[3]. — גם אלה החכמים — אומר הפסיכולוג המפורסם ג'מס (James) — המקיימים בכל תוקף את העובדה, שיש קשר אמיץ וחזק בין מצב הרגשותינו ומחשבותינו ובין מצבם של תאי־המח, הם הראשונים לשנן לנו בכל עוז את דעתם, כי עובדה זו אינה מובנת לנו וכי מהות ההכרה לא תוכל בשום אופן להתבאר על־ידי איזו סבה גשמית[4].

ועובדה זו — שאין ביכלתה של החמריות לבאר לנו את ההרגשה על־ידי יסודותיה, החומר והתנועה — מטפחת על פניה ומראה לנו את כל חולשתה. אולם כל זמן שאין אָנו יודעים, אם יש יתרון בזה לשיטות האחרות, כלומר, עַד כמה כחן של שאר השיטות גדול בהתרתה של שאלה עולמית זו, אין אנו יכולים לשער את כל כח הסתירה, שיש בעובדה זו להשיטה החמרית, אך לעת־עתה די לנו בפרכא הראשונה, ההגיונית, שהבאתי למעלה, כדי להוכיח, שהתשובה הראשונה עַל השאלה שאנו דנים עליה, שהשיבה השטה המאטיריאליסטית: „החומר קודם", אינה עומדת בפני הבקורת ואנו [illegible]נטות ממנה ולעבור הלאה.

---

1) עיין ספרו: Lessons in elementary Physiology, 2-d edition, London

2) עיין: Tindall, Fragmente aus den Natnrwissenschaften; Mach, Populär-wissenschaftlicne Vorträge,

3) עיין „הרברט ספנסר" מאת ד"ר י ה ו ש ע ט ה אָ ן. „השלח", כרך ט"ו, 1— 142.

4) עיין ספרו: Principles of Psychology, New-Jork 1890.

והתמורות שבעולם המוחש מסובבות הן אך ורק על־ידי תכונותיו של החומר: התפשטות ותנועה; וכל חליפות הרוח והופעות־הנפש — ע״י טבע המחשבה וחוקיה הרוחניים. ובהחלטה זו מתנגשת גם הפעם העובדה של מציאות ההרגשה; וכשם שהתקוממה נגד השניות של דיקאַרט, כך היא חותרת חתירה עמוקה תחת שיטתו של שפינוזה, שהיא מערערת את יסודותיה.

לפי השקפת שפינוזה, כל דבר שבמציאות יש לו שתי פנים: א׳) התפשטות ותנועה, כלומר, החומר ושנוייו; ב׳) האידיאה המתאמת לו בעולם המחשבה. מה שנכלל בשם חומר אינו יכול להיות סבה למחשבה וכך להיפך: סבת שנויי החומר צריך לבקש בחומר עצמו, וכן יש לבקש את סבתם של שנויי המחשבה רק במחשבה עצמה. המציאות היא שלשלת ארוכה בלי ראשית ותכלית, שהיא מרותקת משני טורים של סבות ומסובבים, שהולכים ונמשכים בהקבלה זה לזה, בלי שיכנס האחד לתוך גבולו של חברו. האדם הוא, ככל הנמצאים, חוליה אחת מן השלשלת הכפולה של ההתפשטות והמחשבה. גופו של האדם הוא יותר מורכב ועשיר בפעולות שונות, ועל־כן גם האידיאה המתאמת לגופו היא יותר עשירה ושלמה וההכרה שלו היא יותר מפותחת והוא מורכבת ממחשבות מאליפות, שהן מתאימות לכל העצמים השונים שבתוך הגוף בעצמו או שנכנסים עם חלקיו באיזה יחס וקשר. ועל־ידי כך חושבת שיטת־ההקבלה (פאַראַ־ליליסמוס) לבאר לנו את כל חזיונות הגוף והנפש ואת סבת הקשור שביניהם באופן רצוי ומתקבל על הלב.

אולם כשנעיין בדבר נראה, שגם השקפה זו אין בכחה לבאר לנו את מציאות ההרגשה, כי כאן ישאל השואל: הרגשה זו מה טיבה? כלום היא אחת מחוליותיה של השלשלת הרוחנית, מין מחשבה, שהיא מסובבת ממחשבה אחרת על־פי חוק־ההסתבבות השולט בכל תקפו בכל רחבי המציאות — או היא חוליה אחת מן השלשלת החמרית של תנועה והתפשטות? אם היא אחת משנויי גופנו או אחת מן האידיאות, שהיא מתאמת לשנויים אלה? — אך אל השלשלת החמרית הלא אי־אפשר לקשור אותה, שהרי משיגי הגוף הם רק התפשטות ותנועה, — וההרגשה שונה היא מהם לגמרי ובשום אופן אי־אפשר לנו להכניסה לתוך סוג הדברים הגשמיים. אמנם, קשורה היא בתנועות ידועות של תאי־המח, אך הרי היא אינה תנועות אלו עצמן, אלא הופעה חדשה ממין אחר לגמרי. וגם לחשבה לחלק

אין הדבר כפשוטו, כמו שמדמה תהמון, שתנועת גופו של חברי ההולך וקרב אלי ודחיקת אצבעות ידי פעלו על עצבי חוש הראות והמשוש שלי לעורר בקרבם את ההרגשות האלו, כי פעולה חוזרת כזו של הרוחני והחמרי סותרת את כל היסוד של שיטת השניות; באמת מתבאר חזיון זה ע"י אמצעי שלישי—הבורא, שהוא מכוין לברוא במחשבתנו בכל פעם אותה הרגשה, שהיא מתאמת לשנויי העולם החמרי. באור אי־פילוסופי זה יש בו די להראות לנו, מה הגיע לשיטת השניות ע"י שאלת ההרגשה: אי־אפשר היה לה להחלץ מן המצר אלא על־ידי ישובים דחוקים כאלה. כמובן, אי־אפשר היה להגן על שיטת דיקארט, שקמו עליה מבקרים עזים, בדחוקים כאלה, עד שקם ב ר ו ך ש פ י נ ו ז ה, שנמנה אף הוא על בית־מדרשו של דיקארט, ונתן פנים חדשות לשיטת רבו. שפינוזה הורה, שאמנם המחשבה וההתפשטות הן שני ענינים מובדלים בלי שום קשר ויחס ביניהם, אך הן אינן ע צ מ י ו ת (סובסטאַנציות) מיוחדות, כהחלטת דיקאַרט, אלא ת א ר י ם (אטריבוטים) של מ ה ו ת א ח ת מוכרחת־המציאות, שהיא מתגלית בעולם על־ידי תארים שונים ומרובים בלי שעור. הצעד הזה, שצעד שפינוזה משיטת השניות אל ש י ט ת־ ה א ח ד ו ת (המוניסמוס), הכרחי היה להבנת החבור שבין החומר והמחשבה. כל זמן שנחשוב את היסודות האלה לעצמיות נפרדות אין שום אפשרות שימצאו ביניהם איזה יחס וקשר; אך אם נורידם למדרגת אטריבוטים, כלומר, תארים לעצם אחד, שהוא מתגלה בעולם בפנים שונים, נכיר ונבין, שבכל מקום שיש התפשטות יש גם מחשבה ולכל שנויי־החומר מתלוים ציורי־מחשבה של השנוים האלה לא מפני שההתפשטות והמחשבה נפעלות הן זו מזו ומסובבות זו על־ידי זו, אלא מפני שהן „דו־פרצופין" של התגלות העצם האמתי, שאינו אלא אחד.

אחרי השנוי העצום הזה, שעשה שפינוזה בשיטתו של דיקאַרט, נשתנתה גם תשובתה של שיטה זו על שאלתנו ונתקרבה אל התשובה הרביעית, שהזכרנו בראש מאמרנו: המחשבה והחומר אינם יסודות בפני עצמם, אלא שניהם כאחד תלויים ביסוד אחד טמיר ונעלם העומד על גבם.—ואף־על־פי־כן, אם נעיין בדבר, נראה שסוף סוף השאיר שפינוזה את שיטת השניות של דיקאַרט בתקפה. כדיקאַרט רבו, מחליט גם הוא שהחומר והמחשבה הם שני עולמות נפרדים זה מזה בהחלט גמור. כל ההופעות שבגוף האדם וכל החליפות

הויה, אחדות, רבוי, עצם ומקרה, סבה ופעולה, מקשרות זו בזו את ההופעות בנפשנו פנימה, אבל אין הן הויות מצויות מִחוץ למחשבתנו, ולפי זה נהפך העולם המוחש לתהו ובהו, למציאות מדומה, שהיא נשענת על הכח החושב והמדמה בלבד. כל השיטות האידיאליות, שנוצרו אחרי קאַנט, סגלו להן את השקפתו, שהעולם שבנפש האדם הוא יציר דמיוני ושכלי. ונחלקו רק במסקנות ההגיוניות, שאפשר להוציא מתוך הנחה זו. יש שבאו על-ידה לידי אידיאליות קיצונית וכפרו בכל מציאות שמחוץ לכח החושב, ויש שהתירו לעצמם להודות בישותה של מציאות אחרות. קאַנט עצמו עמד בחצי הדרך והראה פנים לכאן ולכאן, כי על השאלה: מאין באו לנפשנו ההרגשות השונות והמאליפות, שמשמשות חומר לברוא ממנו ע"י צורות החושיות (הזמן והמקום) וצורות השכל (ה„קטיגוריות") עולם מלא? — הוא משיב, שההרגשות נעשות אפשריות על ידי איזה ענין שמחוצה לנו, על ידי ה„עצם כשהוא לעצמו" (Ding an sich). תשובה זו נראית כסותרת את התוצאות ההגיוניות, שקאַנט עצמו מוכרח להוציא מתוך הנחתו הראשונה, האוסרת על ה„קטיגוריות" אסור גמור לצאת מתוך ההיקף של ההופעות הפנימיות שבנפש. כי אחרי „אִסור" כזה איך אפשר להעלות על הדעת מציאות כל שהיא מחוץ לחוג ההכרה שלנו ואף ליחס לה איזו פעולה והסתבבות שהיא, כלומר, לדון עליה באמצעותן של אותן ה„קטיגוריות" עצמן, שאין לנו יפוי-כח להשתמש בהן מעבר ההופעות והלאה? — בכלל היתה החלטתו של קאַנט, שיש „עצם כשהוא לעצמו", וכן דבריו על ההרגשות, „שהן נתונות לנו", לסלע-המחלוקת בין תלמידיו ומפרשיו הרבים. אלו אומרים, שדבריו אלה נאמרים רק לשבר את האוזן ודעתו באמת היא, שהעצם כשהוא לעצמו הוא רק מושג שכלי ואין לו שום מציאות ריאלית, והללו טוענים לעומתם, כי לדעת קאַנט העצם כשהוא לעצמו הוא עלתן של ההרגשות, שאנו חשים בנפשנו ושהן מתעוררות בנו על-ידי איזה כח מחוצה לנו; וכל אחד ואחד מתלמידיו ומפרשיו מוצא סמוכין לדעתו בדברי קאַנט בעצמו. מחלוקת זו הולידה שיטות שונות, שלפי שנוי השקפותיהן על מהותו של העצם כשהוא לעצמו משתנית גם תשובתן על השאלה, שעליה אנו דנים. בכלל אפשר לחלק את כל השיטות האידיאליות לארבע שיטות ראשיות, שבהן נכללות גם השיטות שקדמו

מן הרוחני שבנו, משלשלת האידיאות המתאימות להשנויים הנעשים בגוף, גם-כן אי-אפשר, שהרי אז לא תהיה אלא מחשבה על-אודות חומר ותנועה, ציור מחשבי מתנועות ידועות של תאי-המח, שהן מלוות את ההרגשה, אבל לא אותה ההרגשה הידועה לנו באיכותה וצביונה. ואם-כן ההרגשה מאין תמצא? — הרוחני אומר לא בי היא והחומר — איננה עמדי ולמציאותה אין שום מקום ויסוד על-פי שיטת שפינוזה; והרי סוף סוף מציאותה של ההרגשה ברורה היא לנו למעלה מכל ספק. עובדה זו מעוררת אותנו לפקפק באמתותן של ההנחות היסודיות, שכל שיטת שפינוזה בנויה עליהן [1].

ושיטתו של שפינוזה מוכרחת היתה לקבל צורה אחרת ביחוד אחרי המהפכה שנעשתה בפילוסופיה על-ידי קאַנט ותורת-ההכרה שלו. עתה, אחרי ההוכחות שיש לנו, שציורי המקום וההתפשטות לא חדרו לתוך נפשנו מן החוץ ומקורם הוא השכל בעצמו, אם נדון על התפשטות ותנועה כעל דברים ממשיים, מוכרחים אנו לכוין בזה, לפי שיטת הריאַליות-הטרנסצנדנטלית, לאיזו עצמים מחוץ לנפשנו, שהם מסומנים ע"י ציורי התפשטות ותנועה המצטיירים בנפשנו פנימה; ואז הרי על כל פנים תהא מהותם של המסומנים לא גשמית וחמרית, אלא אידיאלית, ושיטת שפינוזה תהפך לאחת מן השיטות האידיאַליות [2], שעליהן נדבר בפרק הבא.

III.

התשובה השלישית על שאלתנו — „המחשבה היא סבת החומר" — נשמעה כבר בימי קדם בימי מדרשו של אפלטון ונשנתה ביתר בהירות בבית-מדרשם של פילוסופי-האידיאַליות שבימינו. עמנואל קאַנט פנה בספרו „בקורת התבונה" את הדרך לפני השיטות האידיאַליות החדשות על-ידי תורת-ההכרה שלו, שעל-פיה לא זו בלבד, שמכל המוחשים המורגשים לנו' יש לנו אך הרגשות פנימיות סוביקטיבות, אלא אף זו, שציורי המקום והזמן, שעל-ידם נבנה כל העולם החיצוני, הם רק ציורים נפשיים בלבד, שאין להם מציאות מחוץ לכח המצייר. הצורות הידועות של השכל, ה„קטיגוריות" של

---

1) עיין: Kuno Fischer, Ceschichte der neuren Philosophie, B. II, T. 1, 2 Aufl., S. 447.

2) עיין להלן, העמ' הבא, הערה 2, דברי היימאנס.

ד) שיטותיהם של הפילוסופים האידיאַליסטים הקרובים לזמננו, כשופנהויער, הגל והרטמן, שהתרחקו עוד יותר מן ההנחה הראשונה של האידיאליות הקיצונית. החוקרים האלה לא לבד שמודים במציאותו הריאלית של העצם כשהוא לעצמו, אלא אף מתאמרים להשיג את מהותו. שופנהויער העמיד בראש המציאות את הרצון העור, הפועל בלי דעת ומטרה. הגל — את השכל המתפתח לפי חוקי ההגיון ועובר מתזים דרך אַנטיתזים לסינתזים, והאַרטמאַן — את הרצון והתבונה כעין זכר ונקבה של המקובלים[2], שעל-ידי זווגם נברא העולם. הצד השוה שבהם היא הדעה, שאחד מן הכחות הרוחניים, הידועים לנו על-ידי הסתכלות בפנימיות נפשנו, הוא העצם כשהוא לעצמו ויסוד המציאות כולה.

מתוך סקירתנו הקצרה הזו על השיטות האידיאליות השונות רואים אנו, שבפתרון שאלת המחשבה והחומר דעתם של כל בעלי השיטות האלו שוה לשלול מן החומר כל עמדה עצמית ולהורידו למדרגת תולדה קרובה או רחוקה, שהשתלשלה מפעולות של כחות רוחניים, כמו ה„אני", ה„שכל" או ה„רצון", או מפעולות איזה „נעלם", שאי-אפשר לעולם לשׂכל האדם לבוא לידי הכרת מהותו. תשובתם של בעלי השיטה האחרונה על שאלתנו היא התשובה הרביעית שהזכרנו בראש מאמרנו.

מלבד התשובות המבוארות למעלה, יש עוד בגנזי הפלוסופיה תשובה אחרת על שאלת החומר והמחשבה והיא שונה לגמרי מהראשונות, כי בעוד שהן מתירות את השאלה באחת מן הארבע

(Zeitschrift für Psych. u. Phys., B. XVI, 1898. — נבדלת היא לגמרי מן המוניסמוס של זמננו. על-פי תורת-האטריבוטים של שפינוזה, החמרי והרוחני הם שני חזיונות שאמנם תלויים הם במקורם הגבוה הכולל יחד, אבל אינם תלויים זה בזה; כל אחד מהם הוא קדום, לכל אחד מהם יש הויה שוה ושניהם יוצאים בלי אמצעי מחיקו של האין-סוף ורק בו הם נאגדים ביחד. כל שורה ושורה משני הגלויים האלה יש לה חוקים מיוחדים לה לעצמה, יש לה אופי עצמי מיוחד, שאין לו שום יחס אל האופי של השורה השניה. כל פעולה הוזרת אינה אפשרית ביניהן בשום אופן; וכשם שאין בשני הגלויים האלה רמז וזכר לשאר האטריבוטים של האין-סוף, כך אין באחד מהם שום רמז על חברו. תורה זו שונה היא לגמרי מן התורות המוניסטיות של זמננו, שיש להן אופי אידיאלי, כלומר, יש להן שייכות ישרה אל האידיאליות של תורת-ההכרה.

2) עיין: Eduard v. Hartman, Die Philosophie des Unbewussten 2. Theil, Abschnitt C. cap. XV.

לקאַנט, כשיטותיהם של ברקלי ולייבניץ.

א) שיטת האידיאליות הקיצונית, שכופרת במציאותו של איזה עצם כשהוא לעצמו ומניחה רק את מציאותו של כח-המחשבה בלבד: הוא היוצר והוא הבורא את כל העולם המדומה הפורח על בלימה, שבאמת אינו לפי שיטה זו אלא מקסם שוא. לפי שיטה זו אין שום מקום להניח את מציאותו של איזה חומר. ואם נמצה את כל עומק הדין, אין לנו רשות להשתמש אף במבטא „כח חושב" מחוץ להמחשבה, כי אנו אין לנו אלא מציאותה של מחשבה עוברת, של חלום יעוף, בלי שום עלה ועלול.

ב) שיטת שלילת-הנשוא וחיוב-הנושא, שמתרת לעצמה להשתמש במושג של העצם כשהוא לעצמו ביחס לנושא המחשבות (הסוביקט), ולא להמחשבות עצמן, כשיטת פיכטי, שהרים את ה„אני" שבנו למדרגת העצם-כשהוא-לעצמו היחידי בעולם. לפי דעתו, ה„אני" הוא יוצר ההרגשות השונות, אך מפני שיצירתן היא שלא מדעת, הן נראות לו לעצמו כילידי חוץ.

ג) שיטת-האַגנוסטיציסמוס, החושבת את ה„עצם כשהוא לעצמו" למקור טמיר ונעלם, שמצד אחד הוא עלת ה„אני" החושב שבנפשנו פנימה ומצד שני הוא העלה החיצונית של ההרגשות השונות המתעוררות בנפשנו. שיטה זו מתאמת היא בפנימיותה להשקפתו של קאַנט[1]), ובחיצוניותה היא דומה לשיטתו של שפינוזה, החושב את ההתפשטות והמחשבה לגלוייו של המצוי היחידי הבלתי-מושג. בשיטה זו אחזו גם ספנסר והרבה מחכמי זמננו, שעל-פי השקפותיהם על החומר והמחשבה הם נמנים על בעלי שיטת ההקבלה הנסיונות הפסיכו-פיזית (Empirischer psychophysicher Parallelismus) או לשיטת המוניסמוס הפסיכו-פיזי[2]).

---

1) כפי שהיא מוצעת בספרו „בקורת התבונה העיונית". אך מספרו „בקורת התבונה המעשית" נראה, שהוא חושב את הרצון להעצם כשהוא לעצמו. עיין קונו פישר, חלק ה', עמ' 74—95.

2) „ההקבלה הנסיונית" היא תורה נסיונית, שהיא מאשרת רק את העובדה של ההתאמה התמידית בין החזיונות הרוחנים והגשמיים. אולם „המוניסמוס הפסיכו פיזי" משתדל לבאר ולפרש את סבתה של התאמה זו ע"י ההנחה, שיש אחדות ושויון גמור בין הרוחני והחמרי. וראוי להבדיל בין המוניסמוס הישן ובין זה של זמננו. תורת שפינוזה—אומר היימאנס במאמרו: Zur Parallelismus-Frage

זהמה נחלקו לכתות שונות, הכת האחת עמדה על דעתה, כי צריך להמשיך את מלאכת החפוש אחרי רשמי הפתח הנעלם אשר בקיר החומה והיא עודנה מטפסת על הכתלים ומחטטת בקיר הברזל כבראשונה. השניה התיאשה מכל תקוה ונהפכה לכת של ספקנים (סקעפטיקער) ואובדי דרך, אך הכת השלישית, שיצאה מבית מדרשם של מאך ואבינאריוס, מצאה לה, לפי דעתה, נתיב ודרך איך לצאת מן המיצר, כי תחת לעורר ספקות בכשרונו של השכל למצוא את הדרך הנכונה המובילה למטרתו, החלה להטיל ספקות בממשיותה של חומת הברזל הנצבת לו לשטן והחששא הזאת נהפכה לה לפי דבריה, אחרי בקרת של הנסיון, לודאית, לאמר: חומת הברזל היא חלום שוא ומקסם כזב, שקסמו לעצמם הפלוסופים בלהטיהם לענות בה את נפשותיהם; אין כאן לא גדר ולא חיץ, הדרך פתוחה וכל הרוצה לעבור יבוא ויעבור.

החדוש העיקרי של השטה האימפריוקריטית, שעל ידו חוללה נפלאות לבטל במאמר אחד את כל „חידות העולם“, היא סתירת הנגוד בין הנושא והנשוא, בין המכיר והמוכר. עד הנה נתקבלה בין העוסקים בתורת ההכרה כדבר מובן מאליו ההשקפה, שבכל הכרה וידיעה משתתפים שני צדדים כדברים נבדלים ועומדים בפני עצמם: הנושא או האני המכיר והנשוא או הדבר המוכר. הראשון מקבל את פעולתו של השני, משיג על ידו רשמים שונים, מתפעל מהם וחוזר ופועל בהם ועי״ז הוא תופשו, מרגישו ומכירו (וגם אלה האידיאליסטים הקיצונים, שכחשו במציאותו של דבר נמצא מחוץ לה„אני״, לא הכחישו את העובדה של מציאת הנשוא בפעולת ההכרה, רק הרחיבו את גבולות הנושא והכניסו תחתיו גם את הנשוא בתור אחת מצורותיו). ההשקפה הזאת כבר נושאת בחיקה הנחות רבות, שמהן צמחו הסתירות העצומות והפרובלימות המפורסמות, שהעסיקו את מחות החוקרים במשך הרבה דורות ועדיין הן סתומות ותתומות מבלי כל התרה נכונה. על־ידי ההחלטה על־דבר מציאות נושא ונשוא נבדלים ומיוחדים תתעורר השאלה באיזה אופן אפשר להנושא להכנים לתוך חוג ידיעתו את הנשוא, היינו לתפשו ולהכירו. על־זה מוכרחת התשובה, שהנשוא פועל עליו ומשאיר בו רשמים ידועים, אם כן הידיעה האפשרית לנו היא הכרת הרשמים הנפעלים בנו על ידי הנשוא, אבל לא ידיעת הנשוא בעצמו או במלים אחרות, הנשוא של הכרותינו הן

דרכים האמורים תבוא היא ותבטל את השאלה מעיקרה בגְזֵרָה אומר כי ההשקפה על מחשבה וחומר כעל דברים שבמציאות העומדים בנגוד זה מול זה היא השקפה מוטעת, ובאמת כמו המחשבה כן החומר הם רק פרי דמיונם של הפלוסופים ואין להם שום אחיזה בעולם הממשי, לכן אין כל טעם בשאלתנו מי מהם קודם. תשובה כזאת על-ידי בטול השאלה תגיש לנו השטה האימ-פיריוקריטית. השטה ההיא נוסדה קרוב לזמננו על-ידי החכמים מאַך ואבינאריוס ובצרה לה, במשך זמן קצר לפי הערך, מקום חשוב בהיכל הפלוסופיה בתור שטה פלוסופית מדעית המתנגדת לכל מיטאפיזיקה. לזאת ברצותנו לעבור בסקירה כללית על כל התשובות האפשריות בשאלת החומר והמחשבה צריכים אנו להתעכב מעט גם בתחום השטה החדשה ההיא ולתהות על קנקנה.

IV.

העיון הפלוסופי בנתחו את כל תכן ההכרה האנושית ואת ההכרה עצמה ובחלקו אותם לסוגים ומינים שונים ברא לו לכל סוג ומין מושגים מיוחדים, כמו עצם ומקרה, סוביקט ואוביקט, חומר ומחשבה, גוף ונפש, עצם כשהוא לעצמו (דינג אַן זיך) והופעה ודומיהם, והמושגים האלה מצדם נתנו ענין רב להחוקרים לברר את יחוסיהם זה לזה, מי עיקר ומי טפל, מי אב ומי תולדה. והברור הזה גרם לידי התחלקות הדעות והוליד פרוֹבלימות גדולות, כמו השאלה של הסוביקט והאוביקט (האידיאליות והריאליות), ההופעה והעצם כשהוא לעצמו, הגוף והנפש, החומר והמחשבה ועוד „חידות עולם" כאלה נודעות לשם, המפריעות את מנוחת החוקרים ומכריחות אותם לפעמים להוציא מפיהם את המלה המחפירה „Ignorabimus"*) המגמה העיקרית של הפלוסופיה לברוא השקפת-עולם תמה ושלמה פגשה באותן השאלות כעין חומת ברזל החוצצת בינה ובין מטרתה. על-יד החומה נעצרו בדרכם גדולי המחשבה האנושית וזה מאות בשנים שהמה ממששים בכתלים ובודקים בחורים ובסדקים אולי תגלה להם איזו דלת מסותרת, איזה פשפש קטן הסמוי מן העין לעבור בו אל העבר השני, אך כל עמלם לתהו. דור הולך ודור בא וקיר הברזל לא מש ממקומו.

העבודה הממושכה והאי-פוריה הביאה מבוכה בלבות העובדים

*) „לא נדע".

עורת, כי רק מה שנתן לנו בנסיון הפשוט בלי כל תערובת של סברא והגיון הוא ודאי גמור; אך לפתחו של השכל השגיאה רובצת ויש לחשוש שכל המושגים האמורים למעלה, שנכנסו לתוך השקפת עולמנו בתור חלק חשוב ממנה ונתמזגו עם שאר חלקיה לחטיבה אחת, אין להם על מה שיסמכו והמה מוטעים מעיקרם. לזאת בטרם נקבלם לאמתיות צריכים אנו להעבירם בכור בחינתנו למען דעת אם באמת מיוסדים המה באופן הגיוני על העובדות הנתנות לנו מידי הנסיון, או אולי אפשר לפרש את העובדות הללו גם בלעדם באופן יותר מחוור ופשוט. באופן האחרון מוטל עלינו לזרות הלאה מתוך השקפת עולמנו את כל המושגים המוטעים האלה, שנכנסו אליה שלא כדת, לנקותה ולטהרה עד שתהיה מיוסדת כולה ממסד עד הטפחות על הנסיון הברור ומנופה בשבע נפות. על העבודה הזאת, לזרות ולהבר, שקדו החכמים מאך ואבינאריום על-פי הדרך שכבר אחזו בה החוקרים האימפיריים יום, ברקליי ודומיהם ותוצאות עבודתם היתה שטה פלוסופית חדשה, היא השטה האימפיריוקריטית [1]) המתנגדת לכל מיטאפיזיקה ומתימרת לישר בלעדה את כל מעקשי המחשבה ולהקנות לאדם השגה שלמה של העולם, נקיה מכל סתירות ומכל חדות סתומות [2]).

---

1) בין הספרים שעזרו הרבה להפצת התורה האימפיריוקריטית בחוגים רחבים מצטיינים לשבח ספריו של הח' Petzoldt, היודע למשוך אליו את לב הקורא בצחות לשונו ובכשרון ההסברה; אך פה ושם נשקפות בדבריו התלהבות חסידותית יתירה בהפלגת שבחה של שטת רבו, אבינאריוס, ויחוס של בטול גמור — שיש בו הרבה יותר ממדת הגאוה שהותרה לת"ח — כלפי כל גדולי החכמים שקדמוהו, שדעותיהם מתנגדות לדעתו, והמדה הזאת בולטת ביותר אצל הרבה מתלמידי אבינאריוס ממדרגה שניה. ובצדק העיר על-זה החכם Ewald לאמר:
Die Dignität, die der edle Ernst echten Wahrheitsstrebens den Problemen nnd Werken des Avenarius leiht, ist bei seinen Schülern grossentheils verloren gegangen etc. sie ersetzen vielfach an Heftigkeit, man möchte fast sagen, an Aufdringlichkeit all das, was Ihnen an philosophischen Tiefblick abgeht. So haben sie den Empiriokritizismus mehr kompromittiert als gefördert und es ist ein Imperativ der Pietät gegen Avenarius, wenn man Ihnen gegenüber Gerechtigkiet walten lässt.
ראה K. Avenarins von Dr. Oskar Ewald. s. 156 –157.

2) „Probleme werden entweder gelöst oder als nichtig erkannt“ יאמר מאך בספרו Analyse der Empfiudung VII.

ההופעות (Erscheinungen) של איזה דבר נעלם בלתי מושג לנו כשהוא לעצמו ואם כן כבר יש לנו שלשה מושגים שונים: הנושא (הסוביקט), העצם כשהוא לעצמו (Ding an sich), ועולם ההופעות שהוא האוביקט של הכרותינו. בתוך ההופעות עצמן שוב אנו צריכים להבחין בין אלה הנודעות לנו בתור הופעות וגילויים של האני שלנו, כמו הרגשים וציורי-המחשבות, ובין אלה הנראות לנו כהופעות של איזה דבר זר העומד מחוץ למחיצתנו, ולפיכך צריכים אנו לחלוקה חדשה של עולם פנימי ועולם חצוני, עולם הנפש ועולם הטבע. המושגים האלה גוררים אחריהם עוד צבא מושגים שונים, כמו: משכיל ומושכל, רוח וגשם, פועל ונפעל, כח וסבה. כל מה שהוסיפה הפלוסופיה לירד לתוך עומקם של המושגים האמורים ולברר את יחוסיהם זה לזה בתוך המציאות, נגלו לפניה סתירות חדשות ונולדו לה שאלות ופרובלימות קשות, שנסתבכה בהן יותר ויותר מבלי כל מוצא. השטה האימפיריוקריטית אומרת להפטר בתנופת יד אחת מכל המושגים האמורים, שהביאו את הפלוסופיה למצב כל כך מעציב על-ידי עקירת השרש שממנו צמחו והסתעפו, היינו על-ידי בטול ההנחה הרגילה, שהבאתי למעלה, על-דבר ההשתתפות בפעולת ההכרה וההשגה שני צדדים שונים, סוביקט ואוביקט. לנקודת יציאה למהלך מחשבותיה היא שמה את ההשקפה הפשוטה על העולם של האדם בראשית התפתחותו, בטרם הֻבְכר שכלו להביא בכור הבחינה את הרגשותיו השונות למצוא ביניהן הבדלים דקים ולחשוב מחשבות על-דבר מוצאם ומבואם.

„מה שנתן לנו בראשית הכרתנו — יאמר הח' Petzoldt תלמידו של אבינאריוס (בספרו Das Weltproblem), — מה שמשמש לנו בתור בסים לכל בניני השכל בעיון ולכל מעשה בפועל, אינו לא הופעה ולא עצם כשהוא לעצמו, לא דבר שבשכל ולא דבר שברגש, לא הכרה ולא דבר שבהכרה, לא פנימי ולא חצון, לא חמרי ולא רוחני, לא טבעי ולא נפשי, לא גשם ולא רוח".

כל המושגים האלה: עצם והופעה, מושכל ומורגש, השגה ומושג, פנימי וחצון, מחשבה וחומר, גשם ורוח, גוף ונפש—המה יצירות מאוחרות, שיצר לו האדם בשכלו, בהעבירו בכור בחינתו את החומר הרב הנתן לו ישר מיד הנסיון, המה באורים שנתוספו על ידו לחזיונות העולם, למען הקל לעצמו את הבנתם, ולכן אין לנו לקבלם מפי המסורת ומפי הפלוסופים הנגררים אחריה באמונה

וכשם שמושג העצם כשהוא לעצמו הוא מיטאפיזי ולא נקנה להשכל על-ידי הנסיון, כך הוא המושג של הסוביקט של ה„אני", במציאות מיוחדת בתור נושא ההרגשה והמהשבה. מה שאנו מסמנים בשם „אני" הוא קבוצה של אילימנטים (הרגשות) מאוגדות יחד משך זמן ידוע והן נראות לנו כעין חטיבה אחת, מפני שהקשר בין ההרגשות הנכנסות לתוכה יותר חזק מהקשר שבינם ובין יסודות קבוצה אחרת, היינו של „אני" אחר. „האילימנטים מחוללים את ה„אני", יאמר מאך, „אני מרגיש את צבע הירוק", פירושו, שהיסוד ירוק נכנס לתוך קבוצה ידועה של יסודות אחרים (כמו הרגשות מחשבות וזכרונות). כאשר אחדל להרגיש את צבע הירוק, כבוא יום המות, אז תתפרד האגודה, היינו האילימנטים לא יכנסו עוד יחדיו בחבורתם הרגילה. זהו תכן כל המאורע"[1]. ה„אני" הוא שם בלי תכן חדש, כי הוא שם כללי לקבוצה של הרגשות ואין בכלל אלא מה שבפרט; לכן גם המושג הזה טעון גניזה ככל שארי יצירי המיטאפיזיקה, שאין להם מקור ושרש בתוך המציאות האמתית.

השטה האימפיריוקריטית משתדלת לבטל גם את השניות של המחשבה וההויה. ציורי ההרגשות וצרופיהם זה עם זה על-פי דרך ההתקשרות (אַסוסיציון)[2]—זהו כל תכן המחשבה. ההרגשה, אשר תופיע במחשבה גרידא, איננה שונה במהותה מהרגשה בעין, כי היא גם כן יסוד מציאותי הנכנס לתוך הקבוצה של הרגשות שונות המכונה בפינו בשם „אני" ושונה היא מהרגשה בפועל רק על-ידי מדרגת בהירותה, או, לפי הטרמינולוגיה של אבינאריוס, על-פי ה„אופי המציאותי" (Existenzialcharakter)[3]. במשפט „אני חושב", „אני מרגיש" כבר יש נטיה מן האמת המציאותית, כי גנוזות בו שלש הנחות מיטאפיזיות: של איזה „אני", של איזה דבר מורגש העומד מחוצה לו ושל פעולת ההרגשה היוצאת לאור בתוך ה„אני"

---

1) Die Analyse der Empfindungen S. 18.

2) חכמי תורת הנפש מחולקים בדעותיהם על-דבר מהות המחשבה, אם אפשר לבארה לגמרי על-ידי חוקי האַסוסיציון או שצריך להניח איזה כח פנימי, איזו הפעלה עצמית של הנפש (Spontanaität) בעלי תורת הנסיון כמובן מתנגדים בהחלט לדעה האחרונה למרות מה שעל צדה עומדים פסיכולוגים מפורסמים כמו קַנְט, יודל וְנִרט ועוד הרבה.

3) Kritik der reinen Erfahrung Th. II 9. 36-42.

כבר אמרתי, שהאמצעי העיקרי של השטה האימפיריוקריטית לפתור בבת אחת את כל הפריבלימות הגדולות של הפלוסופיה— או, בלשון יותר מדויקה, לבטל אותן מעיקרן—הוא בטול הנגוד שבין הסוביקט והאוביקט. אין בעולמם של בעלי בקרת הנסיון אלא הופעות מופנות משני צדדיהן, כלומר: הופעות שמצד אחד אינן תלויות באיזה עצם כשהוא לעצמו ומצד שני אינן זקוקות לקיומן לאיזה נושא—סוביקט—מרגיש וחושב. אוביקט בלי סוביקט —זהו יסוד השקפתם. ההרגשות (Empfindungen), לפי מאך, הן אבני הבנין של המציאות ובלעדן אין מציאות אחרת. העולם הנגלה לנו בכל המון חזיונותיו, זה הים הגדול בכל שפעת גלי צבעיו, תמונותיו ומראותיו, הבולעים זה את זה ומתמזגים זה עם זה והולכים ושוטפים בלי הרף, — זוהי המציאות האמתית ואין לנו כל סבה הגיונית לחתור תחתיהם חתירה למען מצוא במחתרת איזו מציאות אחרת יותר אמתית בתור יסוד ושרש לאותה המציאות הנגלית לנו. הפתגם שנשא כבר, לפני אלפים וארבע מאות שנה, על שפתי הירקליט היוני "Παντα ρει" (הכל שוטף ועובר) הולך ונשנה כעת על-ידי בעלי בקרת הנסיון. "לא מגופים חמריים ואף לא מסוביקטים רוחניים הורכב העולם כי אם מצבעים, קולות, חמימיות, לחיצות, דחיפות, מרחקים וזמנים"—יאמר הה' מאך [1]). כל אלה לפי דעתו הם יסודות פשוטים, שוי-הערך, בלתי מותנים ותלוים מאיזה שרש ויסוד אחר טמיר ומוצנע ומאך יכנם בשם "אילמינטים", כי מהם ומהרכבותיהם הושתת העולם. ההשקפה הזאת מבטלת לגמרי את המושג "עצם כשהוא לעצמו" כמיותר לגמרי, ולא רק את המושג המיטאפיזי הזה, כי אם גם המושגים אטום ואנרגיה, סבה וכח, אליקטרונים ויאנים וכדומה, הרגילים בפי חכמי הפיזיקה לבאר על ידם את חזיונות הטבע על-פי קשר, של סבה ומסובב (בעלי בקרת הנסיון הולכים בעקבות החוקר יום ואינם גורסים במשנתם את חק ההסתבבות, מפני שהמושגים כח וסבה לא נתנו לנו בנסיון) המה רק יצירות מדומות, שאמנם מסוגלים להקל לשכלנו את תפישת החזיונות ויחוסיהם זה לזה ואפשר להשתמש בהם בתור אמצעים להקלת למודי הטבע, אבל אין לקבלם בתור מהותים נמצאים וקימים, כי אין במציאות רק שטף ההרגשות בהרכבותיהן השונות.

---

1) Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre.

הוא רואה הבדלים במקום שאינם. צריך לגלות את מקור החולשה הזאת ולהבריא את העין, אז יבטלו מעצמם כל ההבדלים ולא ישאר שום מקום לחלוקת הדעות.

כל אלה הדעות השונות, שנתגלו לנו בהיקפה הקטן של השאלה הפעוטה במשלנו, אנו מוצאים גם בחוגה הגדול של הפי-לוסופיה בתור פתרונים להשאלה החשובה על-דבר היחס שבין המחשבה והחמר. שטת השניות, החמריות, האידיאליות, האַגנוס-טיות ולסוף השטה האימפיריוקריטית תשאנה בד בבד עם אותן החמש תשובות שלקחה אזננו בהתרת השאלה על-דבר היחס שבין גליד הקרח והמים וכשם שהתשובה החמישית במשלנו אינה נותנת כל פתרון להשאלה, כ"א היא מבטלת אותה לגמרי, לאמר: אין כאן שאלה הדורשת פתרון, כ"א יש כאן חסרון בחוש הראות, שצריך לגלותו ולהרחיקו על-ידי רפאות תעלה, כך מבטלת גם השטה האימפיריוקריטית את השאלה על-דבר היחס שבין החומר והרוח, לאמר: אין במציאות לא חמר ולא מחשבה, לא רוחני ולא גשמי. המושגים האלה נולדו לאדם על-ידי איזה משגה הגיוני, צריך רק למצוא את מקור הטעות, אז יוסרו כל המעקשים והכל על מקומו יבוא בשלום.

ההנחה האימפיריוקריטית על-דבר הטעות ההגיונית בתור גורמת ליצירת מושגים מדומים של סוביקט ואוביקט, „אני" ו„אי אני", גוררת אחריה עוד הנחה אחרת, שהשגות האדם בראשית התפתחותו, בטרם השכיל לדמות דבר לדבר ולחשוב מחשבות, היתה יותר אמתית מהשגותינו אנו; כי רק לפתחה של המחשבה חטאת רובץ והאדם הקדמוני שקבל את העולם מיד הטבע כפי שהוא בעין מבלי הוסיף עליו פירושים ובאורים משלו, בהכרח הכיר בתומתו את האמת והתהלך בגן עדנה, עד שנטרד ממנו על-ידי שכלו שהציץ ונפגע. שתי ההנחות האלה מתאמץ החוקר אבינאריוס להוכיח בספריו המפורסמים*), שנתקבלו להלכה בחוג כל הנוהים אחרי הדעות האימפיריוקריטיות ועל ידם נעשתה התורה ההיא לשטה שלמה קבועה ומסוימת.

בהשגת המציאות של האדם הקדמוני, לפי דעת אבינאריוס,

---

*) Philosophie als Denken der Welt gemäss d. Prinzip des kleinsten Ktaftmasses. Kritik der reinen Erlahrung 2 B. Der menschliche Weltbegriff.

והוא נושא כבר בחבו את השניות שבין ההויה והמחשבה, בעוד אשר לפי האימפיריוקריטיות אין כאן לא פועל ולא פעול ולא פעולה, כי אם שנוי הרכבה של הקבוצה על-ידי הוספת יסודות חדשים.

יש הבדל גדול בין אופן התרת הפרובלימה של „סוביֶקט—אוביקט” על-ידי השטה האימפיריוקריטית ובין אופני התרתה על-ידי שטות אחרות, כמו השטה החמרית, שגם היא תגזור אומר שרק להאוביקט המוחש אפשר ליחס מציאות אמתית וה„אני” המרגיש וחושב הוא תוצאה של הרכבת חלקיו, או השטה האי-דיאלית של הח׳ פ י כ ט ע המחלטת להיפך, כי ה„אני” הוא הכל והוא ברא לו לעצמו סיָגים וגדרים בהשגת עצמותו עד כי האוביקט, שהוא עצם מעצמיו, משתקף בו כעין עצם זר העומד מחוצה לו. ידיעת ההבדל ההוא תועיל לנו הרבה לתפוש במחשבתנו את הנקודה התיכונה, את המרכז והיסוד של כל הבירה האימפיריוק-ריטית וגם תגלה לפנינו את המקומות הרעועים, את הפרצים שבקיר החומה, שדרך שם תעבור הבקרת לקעקע את כל הבנין.

למען הסביר להקורא את ההבדל האמור נשתמש במשל ודוגמא. נשוה לעינינו כי לבני אדם, שאינם יודעים מאומה מסגולת הקור להקפיא את המים, נגלה בפעם הראשונה גליד קרח מוצק והמה שואלים ודורשים על-דבר מוצאו ומהותו. הדעות מתחלקות. זה יסבור, כפי שנראה הדבר בהשקפה ראשונה, שגליד הקרח ומים המה שני גופים שונים שאין כל קורבה ויחס ביניהם, ובא רעהו וחקרו על-פי טעמים ונימוקים שונים, שגליד הקרח הוא יסוד המים בצורתו הטבעית והעיקרית והיסוד הזה יקבל לפעמים צורה מקרית של מים נוזלים על-פי סבות ותנאים ידועים. השלישי יאמר, לא כן, הצורה הטבעית והעיקרית היא צורת המים ומצבה המוצק הוא מצב מקרי, שנולד על-ידי תנאים ידועים. והרביעי יסבור שכזה כן זה מוצאם מיסוד אחר לגמרי (למשל מיסוד המימי והחמצי), הבלתי נראה לעין והשונה במהותו משניהם יחד. והנה, בעודם דנים ומתוכחים זה עם זה, נטפל להם עוד אחד וסותר את דברי כולם, באמרו: כי עינם הטעתם לראות פה שני עצמים נבדלים, בעוד אשר לפי האמת לפניהם שני דברים שוים זה לזה לגמרי. את סבת ההבדל, לפי דעתו, אין לחפש בתוך הדברים עצמם, שעליהם הם דנים, כי-אם בחוש-הראות שלהם, שלרגלי איזו חולשה,

אין את נפשי פה להכנס בפרטי השטה האימפיריוקריטית, להעביר עין בוחנת על הנחותיה ועל כל המסתעף מהן, כי לזה דרוש ספר שלם. חפץ אני—עד כמה שאפשר הדבר במאמרי הנוכחי, שהוא רק סקירה כללית וקצרה על יסודי השטות השונות ביחוסם אל התרת השאלה של החמר והמחשבה, — להבליט את היסוד ותר עיקרי שבשטה ההיא ואת הצד הרעוע שבו וכאשר נוכח כי למרות כל הבטחותיה אזלת ידה לבער אחרי כל המושגים המטפיזיים ולבטל בתנופת יד אחת את כל הפרובלימות הקשות, אז נבין כי גם שאלתנו, שאלת החומר והמחשבה, לא תמצא אצלה התרה נכונה וצריכים אנו לחפש לה פתרונים במקום אחר.

כח הכובד של השטה האימפיריוקריטית מונח, כפי שאמרתי, בהשקפתה המיוחדת על הסוביקט, היינו ה„אני”, שהיא מסירה אותו לגמרי מגדולתו, שהיה תופש עד כה בתורת ההכרה — בתור מין מיוחד העומד בפני עצמו מול האוביקטים שאינם ממינו ושעמהם הוא מזדוג למען הוציא לאור את פעולת ההכרה—ומורידה אותו למדרגת אוביקט העומד בשורה אחת עם כל שאר האוביקטים. בנפול הסוביקט יפלו אתו יחד כל המושגים של פנימי וחיצון, משיג ומושג, גוף ונפש, חמר ורוח, שהם אבי אבות כל הפרובלימות המיטאפיזיות, לזאת הדין נותן, שהשטה האימפיריוקריטית, החפצה להביא מהפכה בעולם המחשבה על יכוד בטולו של ה„אני”, צריכה היתה לבסס את היסוד הזה באותות ובמופתים, לבטל לגמרי את מושג הסוביקט מבלי השאיר לו מאומה, כי אם יותר ממנו אף משהו באיזה צורה שהיא, אז בהכרח ישובו ונעורו כל המושגים האמורים הכרוכים אחריו, צריכה היא לדלוק אחריו בכל מקלטיו בפנות הגנוזות של המחשבה האנושית ולבער אחריו עד תמו מבלי השאיר לו כל ענף ושרש. ואמנם שומעים אנו מפי בעלי בקרת הנסיון רב דברים על־אודות הטובה הגדולה והגאולה השלמה, שתצמחנה להמחשבה האנושית על־ידי בטולו הגמור של המושג „אני”. אך אחרי כל אלה [illegible] הגמור עצמו לא יצא אל הפועל. היו רק נסיונות, שלא עלו [illegible] די לנו להזכיר כי בין שלשת החוקרים, הנחשבים לאבות השטה האימפיריוקריטית, מאך, שופפע ואבינאריוס, רק הראשון מבטל לגמרי את המושג האמור ואינו מפנה לו שום מקום בשטתו, בעוד שהחוקר שופפע מחזיק

לא היתה אותה השניות השוררת במחשבתו של האדם המפותח, אותה ההתחלקות לדו עולמות, לעולם פנימי וחצוני, למשיג ומושג. כל המוחשים שנכנסו לתוך חוג הכרתו דרך חמשת חושיו נחשבו לו לדברים שבמציאות חיים וקיימים בכל פרטי מראיהם וגוניהם, מבלי שיהיו תלוים במאומה מאיזה צד שהוא בחושים שעל ידם נגלו ובאיזה כח חושב הלוקח חלק בהשגתם. הוא היה כולו שקוע בתפיסת האוביקטים של המציאות הסובבים אותו ולא היה פנוי לחשוב מחשבות על-דבר היחס שבינו ובין הדברים המושגים על ידו. מה שהשיג מהמציאות לא נחשבו לו לציורים פנימיים המצטירים בנפשו כעין מראה ודמות של הדברים הנמצאים מחוצה לו, כי המושגים פנימי וחיצון עדיין לא היו ולא נבראו; אולם במשך ההתפתחות, כאשר החל האדם להתבונן, כי כל אותה המציאות הסובבת אותו ידועה גם לחברו, אז נתעה בשוא להאמין כי יש לו לחברו בקרבו פנימה ציור ודמות מכל אותם הדברים, שהוא בעצמו משיג אותם בלי כל אמצעי, היינו, החל ליחס לחברו איזה כח חושב ומצייר, איזו נפש המקננת בתבו; וכאשר הוסיף להתקדם הכיר והבין, כי הוא בעצמו בנוגע אל העולם הסובב אותו נמצא ביחס שוה עם חברו ולכן החל ליחס לעצמו גם-כן את הכח הפנימי, את הנפש החושבת, שהטיל מתחלה לתוך גופו של חברו ומאותו רגע נפלגה המציאות לשנים: לעולם פנימי וחצוני, לחזיונות חמריים ורוחניים ועל דרכי השניות הזאת נולדו אחר כך כל זוגי המושגים, שהזכרנו למעלה, אשר סכו כסירים סבוכים את דרך המחשבה האנושית וחסמו בעדה מלהגיע לידי הכרה אמתית של המציאות.

המשגה היסודי הזה, שנכשל בו השכל האנושי בראשית התפתחותו, המכונה בפי אבינאריוס בשם „הַטָּלָה בִּפְנִים" (Interjection), פרה ורבה והוליד המון מושגים מוטעים, שהתגנבו לכל פנות המחשבה האנושית. לזאת צריכה הפלוסופיה המדעית לעקור משרש את ההנחה ההיא ולבער מתוך הכרתנו את כל המושגים הקשורים בה וכאשר תצרף ותטהר מחשבתנו מכל אותה הזוהמא, שהכנים בה החטא הקדמוני, חטא ה„הטלה בפנים", אז תגאל ותשתחרר מכל ספקותיה המציקות לה .ותזכה שנית להכנס לגן עדן הטבע, לאותן ההכרות הפשוטות והטבעיות, שהיו לה בראשית התפתחותה, בטרם אבדה את תומתה על-ידי החטא האמור.

מחברו, הוא הרכבה יותר מהודקת של סכום הרגשות ידועות, המתמדת לפי ראות עינינו זמן ידוע. תועלתנו המעשית תביא אותנו לסמן כל קבוצה וקבוצה כזאת בשם מיוחד. אבל בעיון אין פה כל דבר נוסף על ההרגשה, כי אין בכלל הקבוצה אלא מה שבפרטיה. בשם „אני" אנו קוראים לפעמים את שתי הקבוצות י כ ל וק ר ש ביחד ולפעמים אנו מיחסים את השם הזה רק להקבוצה האחרונה ק ר ש ואז תחשב בעינינו הקבוצה י כ ל, היינו, הגוף שלנו, לחלק מן העולם החצוני. השם „אני" הוא גם-כן יליד התועלת המעשית, כי החיים דורשים מאתנו לחשוב כל קבוצה וקבוצה לחטיבה בפני עצמה, אבל על פי העיון גם ה„אני" הוא רק הרכבה של הרגשות י כ ל או ק ר ש, שאין ביניהן ובין ההרגשות א ב ג שום הבדל עצמי.

אם גם נודה בכל אלה לדברי החוקר ההוא ולא יקשה בעינינו לקבל בתור יסודות העולם את ההרגשות הבודדות, — שמציאתן היא הנחה מיטאפיזית[1], כהנחות של אטומים ואיתור שגרשו מתוך השטה האימפיריוקריטית מפני שאינן מיוסדות על הנסיון, — בכל זה לא נבוא מזה לידי בטול גמור של המושג „אני" בכל צורותיו. כי על-פי ההנחות האמורות רק המושג נפש, היינו, „האני-הפסיכולוגי", יהפך למושג הסכמי, המסמן קבוצה ידועה של הרגשות, אבל ה„אני ההכרתי" ישאר בתקפו כמושג הגיוני הנחוץ מאד למציאותן של אותן ההרגשות עצמן הנחשבות למאך ליסודי המציאות. בכלל הכחשת הסוביקט מיוסדת בהשטה האימפיריוקריטית או על ערבוב המושגים של ה„אני הפסיכולוגיי" ב„אני ההכרתי"[2],

---

1) ההרגשות הבודדות גם לפי דעת מאך אינן יכולות להיות מורגשות, כ"א בהכנסן לתוך איזה קבוצה. אם כן על-ידי הנסיון אי-אפשר לעולם להגיע לידי ידיעת מציאותן והיא רק השערה מיטיפיזית ואינה שונה במאומה משאר ההשערות המיטיפיזיות שנוצרו על ידי חכמי הטבע לבאר על ידן את חזיונות העולם ושהאים. פירויקריטיות נלחמת נגדן, מפני שמקורן הוא השכל ולא הנסיון. עיין Ernst Machs Philosophie von Dr. Bernard Hell S. 27,28

2) בשם סוביקט אנו משתמשים לשלשה מושגים שונים, יאמר החוקר Rickert בספרו: „Gegenstand der Erkenntnis" וצריכים אנו להזהר מלערבב אותם זה בזה. המושג הראשון של סוביקט מסמן את הנפש עם הגוף יחד, כל מה שנמצא בעולם מחוץ לגופנו הוא שייך להאוביקט, להאי-אני, אך הוא, הגוף בעצמו, נמצא בפנים בתוך גבולות הסוביקט. המושג השני הוא שם כולל לכל החזיונות הרודנים לכל ההופעות שבנפש ועל פיהו כבר נחשב הגוף שלנו לחלק

בו בכל תקפו[1]. וגם לתוך שטתו של אבינאריוס התגנב המושג ההוא הנדח והמוחרם בשינוי שם של „סוביקט" לשם „אבר מרכזי", עד שגם פעטצולדט — תלמידו המובהק — לא יכול להתאפק מבלי לצאת כנגד רבו בתוכחת מגולה על אשר נתן לה„אני" להכנס לתוך שטתו ולתפוש בה מקום חשוב יותר מדי.[2] „לפי דעתי", יאמר פעטצולדט, „צריכים אנו להבין את המושג אני על־פי הגדרתו של מאך, שהוא קודם כל מושג הנברא בשביל תועלתו המעשית, אבל בעיון אין אנו רשאים להבדילו מתוך הסביבה ולחשבו לענין מיוחד, לבל תתעורר בו השאיפה לבלוע את כל הסביבה מבלי השאיר לה כל שריד".[3] ובאמת, השטה האימפיריו־קריטית לא תוכל להשלים עם כל השקפה הנותנת שם ושארית להמושג „אני" באיזו צורה שהיא, אחרי שכל חיותה תלוי בבטולו המחלט. לזאת אנו צריכים לחשוב את השקפת מאך על המושג ההוא להשקפה היותר מתאמת לרוחה.

עתה נתורה נא ונראה, ההצליח החוקר מאך לגרש כלה את המושג הזה מכל מקומות ממשלתו. העולם, לפי מאך, הוא קבוצה גדולה של הרגשות, שהן הן אבני הבנין של כל המציאות ואנחנו נבחין בהרכבותיהן שלש בחינות: א) הרגשות שמהן הורכב העולם הסובב אותנו, כמו השדה, האילן ודומיהם. נסמן את ההרגשות האלה באותיות **א ב ג**. ב) הרגשות שמהן הורכב הגוף שלנו נסמנן באותיות **י כ ל**. ג) הרגשות כמו כעס, רצון, ציורי מחשבות ועוד, שאנו מיחסים אותן להנפש, נסמנן על־ידי **ק ר ש**. כל ההרגשות האלה הן ממין אחד ואין במציאות דבר אחר בלעדן והן הולכות ונכנסות לתוך הרכבות שונות, מתאחדות לקבוצות קבוצות של הרגשות המאוגדות יחד בקשר פחות או יותר קים ומתמיד. מה שנראה לנו לגוף מיוחד, לעצם נבדל ונפרש

1) החי' מאך עצמו לא מסר לנו את דעותיו בתור שטה פלוסופות למה וערוכה בכל, גם לא הביע אותן בספר מיוחד כאופן סיסטימטי, כי־אם נמצאן מפוזרות כה וכה בספריו העוסקים בעיקרם בעניני חכמת הטבע או תור הנפש, והאומר להכר מכל דעותיו הפלוסופיות של מאך שטה אחת הגיונית שלמה ומסוים. אינו אלא טועה, כי יש ביניהן סתירות עצומות, כאשר הראה על־זה הח' Richard Hönigswald במחברתו „Zur Kritik der Machischen Philosophie", ועיין בספרו של הח' Bernard Hell: „Ernst Machs Philosophie".

2) Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung B, II S. 324.

3) ibid. S. 311.

היחס בין האבר המרכזי ואברי הסביבה כיחס שבין מקבל ומקובל, משיג ומושג, כי אלה ואלה נתנו לנו באופן אחד ואין פה נושא ונשוא, כי אם אברי סביבה המופיעים תמיד בחברתו של איזה אבר מרכזי.

על ידי הבאור האמור מתקרב אבינאריוס להשקפתו של מאַך על הסוביקט, אך כאן ישאל השואל [1]: אם האוביקט אינו מוכרח להיות קשור עם הסוביקט, אם זה האחרון איננו „הצד השני של המטבע" בכל הכרה והכרה, כי אם הוא רק חוליא אחת במחרוזת האוביקטים הבלתי שונה במאומה מחברותיה, מדוע אי אפשר לנו במחשבתנו להסיר אותה מתוך המחרוזת כמו שיש לנו היכלת לעשות כן בנוגע להאוביקטים, או לדמות אותה כמוהם במספר יותר מאחד? ואם אין לנו יכולת כזאת, אם הרעיון „אני חושב", כפי שיאמר קאַנט, מוכרח ללות את כל מחשבותי, אם אבינאריוס בעצמו יורה לנו על ידי ה„חבור-היחוסי-הראשי" שלו (Prinzipial Koordination) שאי אפשר להם, לחברי הסביבה, מבלי אבר מרכזי, אם כן כבר יש בו, במושג של „אבר מרכזי", מנשמת „הסוביקט ההכרתי", וכבר נמצא במרכז השטה האימפיריוקריטית עצמה חלק הגון של אותו ה„אני" האסור לבוא בקהל מאמיניה. לא לחנם ירא כל כך החוקר פעטצולדט לתת דריסת רגל כל שהוא להמושג „אני" בתוך ההשקפה האימפוריוקריטית, כי המושג ההכרתי „אני" אינו מקבל כל חלוקה. צריך לקבלו כולו כמו שהוא, כמו שעושה הפלסוף שופפע, או לכחוש בו לגמרי, כמו מאַך. אבל אין לאחוז את החבל בשני ראשים, לגרש אותו החוצה דרך השער ולהכניסו בחשאי מאחורי הגדר כמו שעושה אבינאריוס. כי איך שהוא משתדל לשנות את טעמו ולמחוק מתוך צורתו כל קו ושרטוט העלול להזכירנו את המושג סוביקט של קאַנט ושל שאר חכמי תורת ההכרה, לא יעצור כח להורידו לשורת האוביקטים ולהציגו אצלם שמה על צדם. „ובעיקר הדבר — יאמר החוקר Ewald [2] — לא נשתנה הענין ע"י חליפת השמות ממובנו הראשון: האני והסביבה עומדים זה מול זה ואך לשוא היו כל ההכרזות הגדולות על דבר עקירת השרש של כל המושגים המיטאַפיזיים והתרת כל

1) עיין בספרו הנ"ל של Ewald עמוד 76

2) בספרו הנ"ל עָמוד 56,57.

או על בטולו של זה האחרון מבלי כל הוכחה. אבל מושג ה„סוביקט ההכרתי" קבוע בשכלנו והכרתנו אותו היא ודאית הרבה יותר משאר הכחות ואי־אפשר לבטלו באמירה בעלמא. „הנה כבר הורה דיקרט — יאמר אחד ממבקריו של מאך [1], — כי כור הבחינה שבו תצורף האמת הוא ראשית כל הספק. תמה אני אם יעמדו החלטותיו של מאך בפני נסיון כזה! אפשר לנו להיות מסופקים במציאותן הריאלית של ההרגשות (בתור יסודות פשוטים) מבלי שנחטא על־ידי זה לחוקי ההגיון. אפשר גם־כן לעורר ספקות בריאליותה של קבוצת ההרגשות הנודעת לנו בתור „אני אימפירי", אבל אי אפשר בשום אופן לעורר ספק במציאותו של הסוביקט המעורר ספקות ומכירם מבלי שתבוטל על־ידי־זה האפשריות של הספק עצמו. היינו, ברעיון הספק על־דבר מציאותו של הסוביקט כבר אצורה סתירה הגיונית, אם־כן מציאותו של הסוביקט ההכרתי היא למעלה מכל ספק, ודוקא את הסוביקט הזה מבטל החוקר מאך כלאחר יד".

שונה מיחוסו של מאך הוא יחוסו של אבינאריוס אל המושג סוביקט. הוא התיר לעצמו להכניסו לתוך שטתו למען לחסום על ידו את הדרך בפני המושגים המיטאפיזיים של הריאליות הטרנסצינדנטלית, כמו „עצם כשהוא לעצמו" וכדומה איזו מציאות אחרת מלבד המציאות של ההופעות, אך שנה את שמו: תחת השם המקובל „סוביקט" הוא נקרא בפיו בשם „אבר מרכזי", בנגוד להאוביקט הנקרא בפיו „אבר הסביבה" או „אבר שכנגדו". מגמתו היתה לשנות גם את תוכן המושג סוביקט לאמר, שאף אמנם הוא תנאי הכרחי לכל הכרה של אוביקטים, בכל־זה אינו מופרש ומובדל מהם ואיננו ממין אחר, כ"א הוא נתן לנו באופן שוה כמו כל האוביקטים ועומד עמהם בשורה אחת, כלומר: אין לתפוש את

מהעולם החצון, עולם האוביקטים ולסוף גם ההזיונות הנפשיים לאוביקטים יחשבו וישאר לנו ה„סוביקט ההכרתי" בכל טהרתו, שבשום אופן לא יוכל עוד להכנס תחת המושג אוביקט, כי הוא התנאי הראשי, הנושא של כל ההכרה ואי־אפשר להפכו לנשוא.

בצדק יעיר ע"־זה החוקר Ewald כי שני המושגים הראשונים נבדלים זה מזה רק באופן יחוסי ואת שניהם אפשר לכלול במושג אחד: סוביקט פסיכולוגי, בעוד שהמושג השלישי ה„סוביקט ההכרתי" הוא מושג אחר לגמרי ולזאת יותר הגיונית, לפי דעתו, היא החלוקה לשני מושגים: „סוביקט פסיכולוגי" ו„סוביקט הכרתי". עיין: Richard Avenarius von Oskar Ewald S. 79,80.

1) עיין Ernst Mach's Philosophie von Dr. Bernard Hes S. 34

הנה כן, למרות כל ההתאמצות של השטה האימפיריוקריטית לסתום את מקור השניות (דואַליות) על ידי בטול הנגוד בין הסוביקט והאוביקט, הכל נשאר על עמדו כמלפנים. הסוביקט לא ירד ממקומו להתיצב בצד האוביקט והאוביקט לא עָלה לרשת את כסאו של הסוביקט, המחשבה לא נתגשמה לידי מדרגת הויה והאחרונה לא נזדככה לידי מדרגת מחשבה, כל זוגי המושגים המיטאַפיזיים היונקים ממקור השניות של „סוביקט-אוביקט", וביניהם גם המושגים „מחשבה וחמר", חיים וקימים כבתחלה וגם שאלתנו על דבר היחס שביניהם — לא זזה ממקומה. [1] —

V.

מכל האמור עד כה יוצא לנו: שאפשר להמעיט את האפשריות השונות של פתרון שאלת החומר והמחשבה, שמספרן היה חמש, ולהעמידן על שתים. כי שתי התשובות הראשונות, ששמענו מפי המאַטיריאליות ותורת-השניות, אין להן יסוד, אחרי שהשיטות המחקריות, שעליהן הן נשענות, אינן עומדות בפני הבקורת. לפי מצב החקירה בימינו יכולים אנו להחליט, שהמאַטיריאליות הפילוסופית כבר עבר זמנה ושיטת-השניות מוכרחת לפנות את מקומה לשיטת-האחדות (המוניסמוס) [2]. אחדות זו היא בהכרח בלתי-חמרית והיא יכולה להדרש רק בשתי פנים: או אחדות רוחנית, כלומר: היסוד היחידי, ששיטה זו מניחה לאבן-פנתה של המציאות, ידוע לנו על-ידי הסתכלות בכחות הרוחניים של נפשנו, או אחדות נעלמה, שהיא מונחת מעבר לגבולות השגתנו, מעין „הבלתי-ידוע" של ספנסר; — כי האחדות הפינומינלית של בעלי בקרת-הנסיון (אם אפשר בכלל להכנים גם את השקפתם על

1) לבלי לצאת מגבולות מאמרי התעכבתי רק על ההנחה הראשונה של השטה האימפיריוקריטית, היינו: על השקפתה המיוחדת על דבר מהותו של הסוביקט ונגעתי רק בקצה עטי בההנחה השניה, היא ה„הטלה בפנים". לשתי הנחות האלו יש לצרף עוד הנחה שלישית, שיש לה חשיבות גדולה בשטה הנ"ל ע"ד „שלטון חק החסכון בתורת ההכרה", המוסרת את מפתחות האמת לחוקי האיקונומיקה ומשליטה אותם עליה. בקרת נמרצה על כל שלש ההנחות האלו ימצא המעיין בספרו של Wundt, Über naiven und kritischen Realismus, וביחוד בספרו המצוין של הח' Ewald הנזכר למעלה. —

2) עיין על זה: Wundt, Einleitung in die Philosophie, §§ 40, 45.

הפרובלימות הקשות. מי שמקבל את ההנחה, שההתיחסות ההדדית בין האבר המרכזי ואברי הסביבה היא מושכל ראשון בתורת ההכרה ואי אפשר לבטלו, כבר הוא עומד בתוך גבולות האידיאליות המוחלטת, למרות השלט של האימפיריוקריטיות התלויה על פתחו. ומי שההלכה ההיא רפויה בידו והקשר האמור לא נחשב בעיניו לקשר של קימא, מי שמתיר לאברי הסביבה לעמוד ברשות עצמם ולחיות חיי חפש, פותח על ידי זה פתח רחב להריאליות הטרנסצינדינטלית ולכל האפשריות המיטאַפיזיות השונות הכרוכות אחריה".

כבר הבאתי לעיל כי המשפט „אני חושב" או „אני מרגיש", המציג את הנושא מול הנשוא כדבר מופרש ומובדל ממנו, גורם להרבה מושגים מיטאַפיזיים והשטה האימפיריוקריטית בעיקרה לא באה אלא להוכיח שהסוביקט, באותו המובן שאנו משתמשים בו בהמשפט האמור, הוא מושג מדומה. גם עליה היה מוטל הדבר לבאר, איך התגנב המושג הזה לתוך המחשבה האנושית וקנה בה זכות אזרח מבלי שעלה עד כה על לב איש לבדוק את תעודותיו למען דעת את מקור מוצאו. אך הנסיון לבטל את המושג „אני", כפי שראינו לא עלה יפה. גם המצאתו של אבינאַריוס — ה„הטלה בפנים" — שתעודתה לבאר את אופן יצירתו של המושג ההוא, אינה עומדת בפני הבקרת. כי מלבד שיש הרבה זרות בהחלטה, שהשגת האדם הפראי היתה יותר קרובה אל האמת מהשגתו של האדם המפותח [1]), הנה ה„הטלה בפנים" עצמה לא היתה אפשרית לולא קדמוה המושגים של איזה „אני חושב ומרגיש" ומי שיחשוב לבאר את יצירת המושג הזה ע"י ההטלה בפנים יוָקש בהטעות ההגיונית של נעיצת סוף בראש (petitio principii), כאשר הוכיח בטוב טעם הח' Ewald בספרו הנזכר למעלה.

---

1) האמת היא עד לעצמה שמושגי האדם נעשים מסוימים ויותר קרובים אל המציאות ע"י הברור והלבון שהם מקבלים בחברה האנושית, כמאמר הכתוב: ברזל בברזל יחד ואיש כו'. ועל פי אבינאריוס יוצא ההיפך, שהחברה קלקלה את ההשגה הטהורה של האדם הקדמוני והביאה אותו לידי „הטלה בפנים", שהוליכה שולל את שכל האדם הרבה אלפי שנה, עד שקמה בזמננו השטה האימפיריוק־ריטית להורותם דרך איך לתקן את חטאו של אדם הראשון (עיין בספרו של Ewald הנ"ל עמוד 18).

רימון במאמרו הידוע: Die Grenzen der Naturwissenschaft; — אותן החידות הגדולות, שלפי דעתו לא יגיע שכל האדם לידי פתרונן לעולם [1]. ובאמת לא נפתרה שאלה זו עד היום. כספינקס ענקי היא נצבת במבוא שערים וחוסמת את הדרך בפני התקדמות הפילוסופיה. לא אדבר על השיטות המאַטיריאליסטיות ושיטת-השניות, שמציאות ההרגשה היא סתירה עצומה ליסודותיהן העיקריים, אבל גם השיטות האידיאליסטיות הלכו סחור סחור לשאלה זו ולא בארו אותה כראוי, אלא נגעו בה רק בדרך-אגב ובמלות כוללות (כמו שיבואר במאמרי הבא). וכדי שיתברר, במה כחה של שאלה זו גדול להעיד על אמתותה של שיטה פילוסופית זו או אחרת, נשתדל לחתעמק מעט בהבנת מהותה של שאלה זו כשהיא לעצמה.

הידיעה, שאליה שואף שכל האדם ושהיא אפשרית על-פי טבעו, היא הבנת דבר מתוך דבר, כלומר: באור הפרטים ע"י יסודות יותר כוללים ובאור היסודות הללו על-ידי יסודות אחרים יותר רחבים ויותר מקיפים, וכן הלאה. האידיאל האחרון, שאליו שואף השכל, הוא — להשכיל ולהבין את כל המציאות כתוצאה של יסוד יחידי. המדע של זמננו עדיין רחוק הוא מידיעה אידיאלית כזו ובציור העולם הנתן לנו על-ידה אנו מוצאים שלשה „נעלמים", שמקור הויתם הוא מכוסה ומוצנע. ה„נעלם" הראשון הוא ה„אני", או הרצון והשכל, שאנו חשים את מציאותם בנפשנו בלי שום אמצעי ושהם מבוררים לנו יותר ממציאותו של כל עצם חיצוני. ה„נעלם" השני הוא מציאות הרגשות שונות ורבבות שנוייהן, שהם מתהווים בנפשנו חדשים לבקרים וחוזרים חלילה על-פי חוקים קבועים ובלתי-תלויים ברצוננו והם מביאים אותנו לידי מחשבה, שיש איזו מציאות חיצונית, בלתי-תלויה בנו, שהיא פועלת על נפשנו לעורר בקרבה הרגשות וציורים שונים. ה„נעלם" השלישי הוא אוֹתה המציאות הבלתי-תלויה בנו. כל שיטה פילוסופית היא השתדלות להמעיט את מספר ה„נעלמים" האלה: המאטיריאליות העמידה בראש את הנעלם השלישי ונתיגעה להוציא ממנו את שני הנעלמים האחרים. אמנם, היא טעתה טעות גדולה בזה, שלקחה אחד מיצוריו של הנעלם השני — את ציור ההתפשטות והתנועה — וחשבה אותו למהותו

---

1) עיין למעלה, עמוד 13 והערה שם.

העולם תחת השם אחדות) אינה מתקבלת על הלב מפאת שאי אפשר להשוות את הסוביקט להאוביקט ולטשטש את ההבדל שביניהם — ולפי זה, בהסכם לשני מיני המוניסמוס האלה, ישארו לנו רק שתי דרכים: או שנאמר, שאיזה כח רוחני מן הכחות הידועים לנו הוא אבי החומר, או — איזה נעלם, שלא נשיגנו לעולם, הוא אבי שניהם, אבי החומר והרוח כאחד.

וכשאנו עומדים על פרשת-דרכים זו ושואלים לנתיבות-עולם, חייבים אנו להשיב אל לבנו, שהשאלה אשר בפינו אינה רק עיונית בלבד, אלא היא גם מעשית. בחזקה היא דורשת מאתנו פתרונים ואין אנו יכולים לעבור עליה בשתיקה, להניחה בקרן-זוית של המיטאַפיסיקה כאבן שאין לה הופכים ולהתנחם על אי-ידיעתנו בפראַזה הרגילה של „קוצר המשיג ועומק המושג" וכיוצא בה. כי הרבה מהנהגות חיינו תלויות בפתרונה, ועל-כרחנו אנו כותרים אותה על כל צעד וצעד, שאנו צועדים בעולם המעשה, בפתרונו של אחד מן הצדדים, אף אם ב ע י ו ן מודים אנו, שהפתרון מאתנו והלאה. למשל: הוראת המושגים „טוב ורע" תלויה הרבה בהשקפתנו על מהות היסוד העיקרי של המציאות, ובכל פעם שהחיים דורשים מאתנו לבקר בין טוב ורע מוכרח כל אחד מאתנו להתהפך לפילוסוף-במקצת ולהתיר שאלה חמורה זו כל אחד לפי הלך רוחו, נטיותיו ומאוייו באותו רגע. ולפיכך הכרחית היא החקירה במקצוע זה לכל אדם הוגה-דעות ואין המשכילים שבעם בני-חורין להבטל ממנה.

ואולם—כלום יכולה החקירה בזה להביאנו לידי תכלית נרצה? כלום יש אפשרות לשכל האדם למצוא פתח ומוצא, ולא יהא אלא צר כחודו של מחט, מהכרת עולם-ההופעות אל הכרת המצע הפנימי שלהן? האמנם יש לנו איזה קריטיריון, הנותן לנו רשות לקוות, שנגיע סוף סוף לידי הכרעה בין שתי ההשקפות שהזכרנו למעלה ונדע לבכר את האחת על פני חברתה?

על השאלות האלה אפשר להשיב, לפי דעתי, תשובה חיובית. יש ויש לנו מורה-דרך נאמן, שעליו יש לסמוך ועל-פיו יש להוציא משפט מה לרחק ומה לקרב. יש לנו קריטיריון הגון לבחון מתוכו כל אחת מן השיטות האמורות ולהכריע ביניהן. קריטיריון כזה — ה י א ש א ל ת ה ה ר ג ש ה.

שאלה זו היא אחת משבע חידות העולם, שמנה ד י ב ו א-

אחד מחברו והיא מחלטת, שידיעתו של באור כזה אי־אפשרית היא לנו מעיקרה. ואולם אם יעלה בידי האידיאליות להוכיח, שהנעלם הראשון והשלישי שלה אך מציאות אחת היא, ולבאר, איך מפעולתה של מציאות אחת זו (שהיא, איפוא, היסוד הראשי של ההויה) נולד החזיון. שאנו קורין לו בשם „הרגשה", כלומר: הנעלם השני, — שוב לא תהיה לשיטה האגנוסטית שום זכות של קיום ממילא.

מסקנת דברינו במאמרנו הנוכחי היא: ראשית, שהשאלה ע"ד קדימת המחשבה או החומר משנה אחר העיון את צורתה, מקבלת פנים חדשות ונעשית לשאלה: מהו יסוד עולמנו, — אם איזה כח מן הכחות הרוחניים של נפשנו או איזה יסוד זר לנו לגמרי? במלות אחרות: אידיאליסמוס (מעין זה שציינתי למעלה באות ד') או אגנוסטיציסמוס? — ושנית, שההכרעה בין שתי השיטות הללו צפונה בשאלת ההרגשה, ואם יעלה בידי השיטה האידיאַליסטית לתת פתרון נכון לשאלה סתומה זו תנחל היא את זר הנצחון ותהא להמושלת־היחידית של פילוסופית־העתיד. ולפתרון זה נקדיש את מאמרנו הבא.

של הנעלם השלישי, אבל, איך שהיא, — לפי דעתה, יסוד של עולם הוא הנעלם השלישי. שיטת-השניות הוסיפה על היסוד של המאטיריאליות את הנעלם הראשון בתור יסוד שני עומד בפני עצמו. השיטה האידיאליות משתדלות להוציא מן הנעלם הראשון את שני הנעלמים האחרים והשיטה האגנוסטית מיסודו של ספנסר חושבת, כהמאטיריאליות, את הנעלם השלישי ליסודה של המציאות, אלא שהיא זהירה, מִנָפֹל בפח של אותה הטעות הגדולה, שנלכדה בו החמריות—להחליף את הנעלם השלישי באחת מן ההרגשות והציורים הנכנסים בגדרו של הנעלם השני, ומחלטת היא, שהנעלם הזה הוא ענין מופלא ונשגב והשגתו בשכלנו היא בלתי-אפשרית לעולם. — נניח לכל אחת מן השיטות האלו לחזק את הנחותיה על-ידי היקשים מיטאפיסיים ונפנה אליהן בדרישה פשוטה, שהיא על-פי המיתודה המדעית[1] הדרישה הראשונה, שיש לדרוש מכל השערה חדשה: להמציא לנו באור רצוי, לכל הפחות, לאותם החזיונות שבשבילם נבראה. וכשנעשה כך, נוכח עד מהרה, שבנידון שלנו כור-הבחינה לכל אחת מן השיטות האמורות היא השאלה על דבר מהותו של הנעלם השני, שבתמציתה היא השאלה על דבר מהות-ההרגשה ומקור מוצאה. כי כל אחת מן השיטות האמורות—מלבד השטה האימפיריוקריטית שהיא רק נסיון שלא עלה יפה — אינה חושבת את הנעלם השני ליסוד ראשון, אלא לתולדה של אחד משני הנעלמים האחרים או משניהם יחד; ובכן אותה השיטה, שיעלה בידה לפרש לנו באופן רצוי את חידת-ההרגשה, נאמר עליה, שהיא מלאה את תפקידה וראויה להשמע בתור השערה נכוחה, מפני שהיא נשענת על עובדות מוכיחות כאחת מן ההשערות החשובות, שהונחו ביסוד המדע. מובן הדבר, כי לשיטת-האגנוסטיציסמוס אין לפנות בדרישה כזו אחרי שהיא מסתלקת לגמרי מבאור השתלשלותו של נעלם

---

1) וונדט (Wundt) אומר בהקדמת ספרו: „System der Philosophie במקום שהיא מדבר על המיטאפיסיקה, כדברים האלה: „בעיני אין הפילוסופיה המצאת-מושגים (Begriffsdichtung), אף לא בנין של היקשים שכליים מופשטים, שהוא בנוי על-פי מיתודה מיוחדת על יסוד הנחות מוקדמות (a priori); אני חושב אותה לחכמה, שהיסוד שלה צריך להיות הנסיון והמיתודה שלה היא אותה המיתודה עצמה, שבה משתמשים כל המדעים החלקיים: חבור העובדות השונות על-פי היסוד של עלה ועלול.

את הרעיון שהרצון הוא העצם כשהוא לעצמו (Ding an sich) כבר הביע החכם קאנט בספרו: „בקרת התבונה הטהורה”, אמנם לא בהחלט, כי אם בתור אפשריות, באמרו: „המהות הנעלמה הפועלת על חושינו לעורר בהם את הציורים של מקום, חמר (Ma-terie) דמות ומראה, אם נביט עליה כמו על עצם מושכל (Noumenon), תוכל היות גם כן הנושא — סוביֶקט — של הציורִים ההם, אם כי על ידי פעולתה על חושינו החצונים לא נשיגה בתור מחשבה או רצון וכדומה, כי אם בתור מקום והגבלותיו השונות [1]”. מה שנאמר פה ע"י קאנט כהשערה גרידא נשנה אחר כך בספריו „בקרת התבונה המעשית” ו„על כח השופט” כהוכחה מאומתת אצלו [2].

בדעה זו אחז גם החוקר פיכטע ושמה ליסוד שטתו, אך הוא לא התחשב עם העובדות של הנסיון ובז להמיתודה האינדוקטובית. תורתו בנויה ממסד עד הטפחות באופן דידוקטובי על ידי היקשים מיטאפיזיים ומפני זה אין למצוא בדבריו באור נכון ומאומת בהוכחות ברורות לחזיון של ההרגשה. החכמים שופנהויער והרטמאן, שהניחו את הרצון ליסוד עיקרי של שטותיהם והשתמשו בהוכחותיהם גם במיתודה האינדוקטיבית, לא הספיקו גם הם לתת לנו פתרון נכון להשאלה האמורה, כי, מפאת שרדפו אחר השגה שלמה המקפת את כל ההויה וחתרו למצוא מענה על כל השאלות של מה למעלה ומה למטה, הזניחו את שאלת ההרגשה ופטרוה בסברות כוללות בנגעם בה בדרך אגב [3].

---

1) Kritik der reinen Vernunft 2-te Auflage Kehrbach S. 305.

2) „אם נציין, יאמר הח' ק. פישער, את המקור הנעלם של כחות ההכרה שבנפשנו באות X ואת העצם כשהוא לעצמו, שהוא עלת ההופעות הבאות לנו מן החוץ, היינו: עלת העולם החצון, באות Y ונחתור לרדת לסוף דעתו של קאנט על דבר היחס שביניהם, אז נראה שמתחילה בספרו „בקרת התבונה העיונית” ירמוז לנו על המשוָיה X=Y, אחר כך בספרו „בקרת התבונה המעשית” יגיד לנו בפירוש, כי הרצון הוא עלתה של התבונה העיונית העומד על גבה ומשתרר עליה, היינו: רצון=X ובסוף בפתיחתו לס' „בקרת כח השופט” יגלה לנו את דעתו שגם המצע (Substrat), או העצם כשהוא לעצמו של העולם המוחשי הוא ג"כ הרצון. יוצא לנו מזה כי קאנט בא לידי מסקנה להחליט את אמתותה של המשוָיה: רצון=X=Y.” Kuno Fischer, Geschichte d. n. Philosophie B. 5 S. 94 ועיין ג"כ שם עמוד 74—93—95.

3) עיין להלן.

מאמר שני.

נסיון להתרת שאלת ההרגשה.

מבוא.

במאמרנו הקודם העברנו תחת שבט הבקרת את שטת החמר והוצאנו עליה משפט, שהיא שטה מופרכת ואין לה כל יסוד. לידי מסקנה זו באנו בעזרת הוכחה אחת גרידא, — הוכחה הגיונית גנוסיאולוגית, — אשר אמנם לה לבדה די־אונים להוכיח את בטולה של השטה ההיא, בגלותה לעין כל את הסופיזם האצור בתוך הנחתה העיקרית על דבר מציאות איזה חמר כעצם נפרד מכח החושב. כן עוררנו את תשומת לב הקורא על העובדה, ששטת החמר לא תעצור כח לבאר לנו על ידי יסודותיה, החמר והתנועה, את מוצא ההרגשות. בעדותה של העובדה הזאת לא השתמשנו בתור הוכחה מכרעת, כי, כפי שאמרנו שם, כח הסתירה שבה לשטת החמר תלויה בתנאי אפשריות פתרון שאלת ההרגשה באמצעותה של איזו שטה אחרת. את התנאי הזה אנו רוצים לקיים במאמרנו הנוכחי.

ההשקפה, שנאמץ לנו בתור השערה בנסיון שנעשה בפתרון שאלת ההרגשה, היא השקפתה של השטה הפלסופית הרצונית (Voluntarische), החושבת את הרצון לאבי כל החזיונות; המיתודה שנשתמש בה, היא המיתודה המדעית שזכרנו לעיל [1], שכחה יפה להמציא השערה על יסוד עובדות ידועות, לסעדה ולשכללה עד שתגיע על ידי פשטותה ובהירותה למדרגה קרובה לאמת מוחלטת, והעבודה אשר לפנינו היא להוכיח, כי משלשת הנעלמים: הרצון, עולם ההרגשות והעולם החצוני, הראשון והשלישי המה מין אחד ומהותם הפנימית היא הרצון והשני היא תולדתם ואין לו מציאות בפני עצמו.

---

1) עיין לעיל עמוד 40, בהערה.

באמצעותו את כל העולם הפנימי שלנו עד הגיענו אל גבולות העולם החיצון, ששם תחל ממשלת התנועה ועלינו רק לגשור גשר בין הרצון והתנועה למען חבר את שני העולמות, הפנימי והחיצון, להיות אחד. אולם התנועה בעצמה, כמו החמר שהיא קשורה בו, לא תצויר (כפי שכבר בארנו לעיל) בלי כח חושב ומצייר. לזאת אי אפשר לנו להחליט, כי התנועה הולידה את הרצון, כי אם עלינו להפוך את הסדר ולאמר: הרצון הוליד את התנועה. —

ג) החכם שופנהויער דמה לבוא בדרך קצרה לידי הוכחה, שהרצון הוא העצם כשהוא לעצמו והיא דרך ההכרה הבלתי אמצעית על ידי הסתכלות בפנימיות ישותנו. אבל רבים חולקים עליו בזה ומכחישים את אפשריותה של הכרה בלתי אמצעית והמה תמהים ושואלים: איך אפשר לקפוץ מעולם ההכרה אל העולם הטמיר ונעלם של העצם כשהוא לעצמו בעוד שתהום עמוקה ורחבה מפרדת ביניהם ואין שום גשר ומעברה אשר יאחדם. הלא לפי דעתו של שופנהויער בעצמו כל השגותינו נקנות לנו על ידי התוים, הרשמים והסמנים שיוחקו במחנו, או, אם נשתמש בלשונו, „במכונת ההכרה שנתנה לנו מידי הטבע למנה" — וכל ההשגות שנרכש לנו על ידי חמשת חושינו ועמהם גם ציור המקום והזמן, שעלימו מיוסד אצלנו ציור העולם, הנה רק פעולתה של מכונת ההכרה הזאת; ואיך יקחנו לבנו לבקוע אל השגת העצם כשהוא לעצמו, שאיננו תוצאה מפעולת המכונה ההיא ועומד הוא מעבר לגבול ההכרה? נניח כי העצם כשהוא לעצמו מחולל ומוליד בקרבנו את כל החזיונות הנכנסים בגדר ההרגשה וההכרה; הוא המצייר במחנו את כל האותיות והסמנים, שמהרכבתם יחד בראנו לנו עולם מלא; אולם בכל אלה הלא לא נתנשא יותר מידיעת הסמנים והציונים, כי ידיעת הכתב לא תתן לנו שום מושג נאמן ממהות הכותב, ואיך אלינו דבר יגונב ממהות העצם הנמצא מעבר לגבול המחשבה?

על טענות כמו אלה ישתדל שופנהויער להשיב דבר[1], וזוהי תמצית תשובתו: ההכרה שיש לנו מהעולם החיצוני היא על ידי ציונים וסמנים המתרשמים במוחנו באמצעות מכונת ההכרה אשר ברא לנו הטבע, ועל ידה, כמובן, לא נצעד הלאה מהכרת

---

1) עיין Die welt als Wille u Vorstellug B I § 18—19.

בכלל נראה בעולם הפילוסופיה מימות קאנט ואילך נטיה עצומה להעמיד את כל המציאות על יסוד הרצון ולהשתדל לבאר על ידו את כל חזיונות הטבע. לנטיה כזאת גרמו טעמים הגיוניים ולא למותר יהיה לעבור עליהם פה בסקירה קצרה.

א) עובדות רבות מעידות לפנינו, שהרצון מתגלה לא רק בבעלי חיים כי אם גם בעולם הצמחים. בכל מקום שיש איזה אורגניזם שם נמצא גם את הרצון [1]), ואחרי אשר אין קפיצה בטבע, עלינו לחפש את מקור הרצון מעבר לעולם האורגני עד בואנו אל האטום, שממנו, לפי דעת חכמי הטבע, הושתת העולם. אך מהו אטום, אם לא מרכז של כחות פועלים [2])? ומהו המושג המסומן בשם כח, איזה ציור מחשבתי מתעורר בנפשנו בנשאנו את השם הזה על שפתנו, אם לא ציור התאמצות שרירינו שנרגישנה יחד עם מציאותו של רצון המקונן בנו והמוציא לאור את ההתאמצות הזאת? האדם הטבעי, אמנם, משתמש בשם הזה באותו המובן שיש לו במקורו שממנו הושאל, אבל בפינו נהפך השם הזה למלה ריקה בלי כל תכן, לאות וסמן לאיזו סבה בלתי מובנת לנו, לאיזה נעלם $=X$ מפני האסור שאסרנו על נפשנו לאַנֵש (anthropomorphiren) את הטבע. אולם היש טעם הגיוני להחמיר כל כך באסור האמור? היש איזה נימוק לגזור על שכלנו לבל ידרוש סמוכין וגזרה שוה מעולם הפנימי שלנו על העולם החצון? האם לא נתקרב יותר לאמתותה של המציאות, אם נקבל את השם „כח" באותו המובן שהיה לו במקורו כסמן לאיזה רצון היוצא מכח אל הפועל ובמקום מלה ריקה שהוראתה רק שלילית נציג בראש המציאות מושג חיובי וקונקרטי, המתגלה בכל ההופעות של חיינו הפנימיים ושבאמתת מציאותו לא נוכל לספק אף רגע? —

ב) חכמי הטבע השכילו להעמיד את כל חזיונות העולם החיצון על חזיון אחד—תנועת האטומים, מאידך גיסא אנו רואים, שהרצון משתתף בכל ההופעות של העולם הפנימי שבנפשנו וקרוב לשער, שהוא השרש היחידי שממנו הסתעפו כל שארי כחות הנפש, לפיכך אם נניח את הרצון ליסוד עיקרי אפשר לקוות לעבור בנקל

1) עיין בסוף המאמר הערה א'.

2) עיין Ostwald, Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus S. 15.

שרירינו המסמנות לנו את הנטיות והשינויים האלה.

אם נשים עין על הנהגת השכל עם החמר הרב שתספיק לו כל שטת הרגשותינו, נראה ונבחין, כי כאשר תתעורר בנו אחת ההרגשות ע"י חמשת חושינו הנזכרים למעלה, אז יטיל השכל את סבת ההרגשה ההיא באיזה ענין מחוצה לנו. הרגשת הצבע האדום ומראה דמות כוס פרח שושן עם הרגשת ריח הניחות ייחס השכל תיכף לאיזה סבה הנמצאת חוץ לנפש, היינו: לאיזה עצם כשהוא לעצמו, וגם ישגה לחשוב, כי גם האודם והתמונה והריח המה איכויות מדובקות בעצם ההוא, כאלו גם המה נמצאים ועומדים מחוץ לנפשנו. לא כן בהרגשת השרירים. כאשר נרים את ידנו ונפשנו תחוש את ההרגשה של התכווצות השרירים, אז לא יחפש שכלנו את סבת ההרגשה מחוצה לנו, כאשר הסכין לעשות בשארי ההרגשות, רק יטיל תיכף את סבת החזיון הזה בעולמנו הפנימי, במרכז נפשנו. מובן הדבר, שזהו מפני שסבת הרגשת השרירים גלויה וידועה היא לשכלנו; כי היא נמצאת בקרבנו פנימה ומכונה בפינו בשם: „רצון"; ברצותנו נוציא לאור את ההרגשה הזאת וברצותנו נחדל, ברצותנו נמשוך או נקצר אותה, נאמצנה או נרפנה. ההרגשה הזאת היא היחידה [1]) במינה בנפשנו התלויה לגמרי מהרצון. אמנם ככל ההרגשות האחרות אינה גם היא רק אות וסמן לאיזה מסומן, לאיזה עצם כשהוא לעצמו; אך בעוד שבשארי ההרגשות המסומן הוא איזה X שלא נמצאנו בנפשנו ומפני זה יוכרח שכלנו לבנות עבורו מדור בפני עצמו בעולם החצון, הנה המסומן של הרגשת השרירים ידוע לשכלנו בידיעה גמורה. באחת — העצם כשהוא לעצמו של ההרגשות האחרות הוא איזה נעלם טמיר ומכוסה ושל הרגשת השרירים הוא רצוננו השליט בנו, הידוע לנו היטב בידיעה ברורה רחוקה מכל ספק. והנה אחרי שמצאנו עובדה אחת, שבה נדע ונכיר לא רק את הסמן, כי אם גם את המסומן, נדין ונקיש ממנה גם על השאר בדרך ההשואה — אנלוגיה — לאמר, כי המסומן הנעלם שבהם דומה לאותו הידוע לנו והוא — הרצון! —

5) יש עוד הרגשה מעין זו, התלויה גם כן במדה ידועה בנו, והיא ציורי נפשנו ומחשבותיה, המתעוררים בנו גם בעת שחסר להם הגורם החצוני ותלוים הרבה ברצוננו. על אכותם, מהותם ומקור מוצאם נדבר במאמר מיוחד.

הרשמים והסמנים ההם ולעולם לא נביא אל הכרת התוך והגרעין הפנימי, היינו: העצם כשהוא לעצמו. כן ההכרה שיש לנו מעצמנו אנו, כלומר: מגופנו ופעולותיו, תצא לאור מצד אחד גם כן על ידי מכונת ההכרה ההיא. אולם מצד השני, עצמותנו הלא היא חלק מהעצם כשהוא לעצמו. היא הכתב והיא הכותב, הציור והמצייר יחדיו; לכן מפאת מצבנו המיוחד הזה יש לנו דרך שני להכרת העצם כשהוא לעצמו שבתוכנו, לא ע"י השגה חצונית באמצעות מכונת ההכרה שלנו, כי אם בידיעה פנימית והרגשת עצמותנו בלי אמצעי. בהרגשה הזאת לא יתגלה לנו הכתב, כי אם הכותב בעצמו, בה נשיג את התוך והגרעין של כל החזיונות, את יסודו של עולם ערום בלי לבוש, ועל ידה נכיר לדעת כי העצם הטמיר והנעלם הוא — הרצון. כי כאשר נסתכל בפנימיות נפשנו לדעת את מהותה ונפשיט ממנה את כל ההשגות שרכשנו לנו אדותה באמצעות החושים וכלי המח, על פי הדרך הכבושה לנו להשגת העצמים העומדים מחוץ לנפשנו, אז נמצא, כי הרצון הוא כל ישותנו, הוא ה„אני" המקונן בתוכנו. ועל פי גזרה שוה נוכל להחליט כהשערה קרובה אל האמת, כי גם הגרעין של העולם החצון המושג לנו רק בדרך אחת, היינו: באמצעות החושים וציורי ההכרה, הוא גם כן רצון, כעין הרצון שבקרבנו פנימה. באחת, הרצון הוא העצם כשהוא לעצמו המתגלה לנו בנפשנו פנימה בלי אמצעי בצורתו הפשוטה ובעולמנו החצון בחתולים ומעטפות שונות, אשר ילבישוהו החושים וכלי המח.

ד) את הגזירה שוה האמורה, שדן שופנהויער ממהותנו הפנימית על מהות העולם החצוני, אפשר, לפי דעתי, להסביר באופן אחר יותר מסוים ומוכח:

כידוע יחלק כל שדה הכרתנו לשנים: מצד אחד נדע בלי אמצעי את מציאות הרגשותינו הפנימיות ומצד שני נקיש מהם על מציאות איזה עצם חצוני, המעורר בנו את ההרגשות האלה. מלבד חמשת ההרגשות החצוניות: ראיה, שמיעה, טעם, ריח ומשוש, יש לנו עוד הרגשות המכונות „פנימיות", ומהן הכי נכבדה היא הרגשת השרירים. כאשר ארום את ידי או אכוף את אצבעי, הנני חש את ההתכווצות של שרירי ידי או אצבעי, גם את מהירות ההתכוצות, חזקה והמשכתה בזמן; באחת — לכל הנטיות והשינויים שיתחדשו במצב אברינו, יתאימו הרגשות רבות ושונות של

ידה את ההרגשה עלה בתהו עד שהוכרחו סוף סוף להחליט, כי שאלת ההרגשה היא חידת עולמים ואין לה פתרונים. אולם מנקודת-ראותנו — בגשתנו לנסות דבר בפתרון חידת ההרגשה בעזרת ההשערה, שהרצון הוא העצם כשהוא לעצמו — צריכים אנו לשנות את ההרצאה האמורה של השאלה העולמית הזאת ולנסחה בצורה אחרת, לאמר: באיזה אופן גורמים גילוייו של הרצון להופעת החזיון, המכונה בפינו בשם הרגשה.

וכאן צריכים אנו למודעה בשביל הקורא המעיין, שבנשאנו פה על שפתינו את השם עצם כשהוא לעצמו (Ding an sich) מכונים אנו רק לאותה הסבה הנעלמת שהיא מקור כל החזיונות בעולם הידוע לנו, ולא ל„הסבה הראשונה", „אין סוף", „אבסולוט" וכדומה— מושגים, שבלאו הכי, כפי שיאמר הח' מיל, [1]) יש להם תפקיד קשה מאד בחכמת המיטאפיזיקה, ועלינו לחוס עליהם ולא להטרידם במקום שאין לנו בהם כל צורך —. כי תכן השאלה אשר לפנינו הוא למצוא את העלה הכללית לכל ההופעות של הרגשותינו הפנימיות והחצוניות ביסוד אחד רוחני הידוע לנו, ואם יעלה זאת בידינו, כבר השגנו את מטרתנו, אף כי לא נדע לברר, אם העלה הרוחנית הזאת היא הסבה הראשונה שאין למעלה ממנה, או היא בעצמה תולדה של פרינציפ אחר יותר טמיר ונעלם, החבוי בפנימיותו של אותו הכח הרוחני וסובב על ידו את גלגל היצירה.

בחקרנו להבין את מהות ההרגשה, עלינו לבוא גם כן עד חקר התנועה, שההרגשה קשורה בה כשלהבת בגחלתה. ההקבלה (Parallelismus) של שני מיני החזיונות ההם, היינו: הקשר התמידי שבין ההופעות הרוחניות והגשמיות, היא עובדה מקובלת בין כל חכמי זמננו. הרבה מחוקרי הטבע אינם מסתפקים בקביעת העובדה הזאת בתור חוק קים ומתמיד, כי אם מתאמצים לחדור לסבת הקשר הזה ועל ידי זה הגיעו לשטת ה„מוניזם הפסיכופיזיי" כלומר: לידי החלטה, ששני מיני ההופעות ההם באמת אינם שונים זה מזה ובעיקרם הם רק אחד, אך מפאת שאנו משיגים אותם מנקודות ראות שונות, לזאת נראים הם לנו כשני ענינים נבדלים. [2])

---

1) Mill, Logik, B. I S. 49.

2) בין המחזיקים בשטת „המוניזם הפסיכופיזיי" אנו מוצאים את הרברט

אמנם כל זה לא יוציאנו מידי ספק, והרעיון, שהעצם כשהוא לעצמו הוא הרצון, יתיצב לפנינו רק בדמות השערה רופפת המיוסדת על סברות מיטפיזיות. ולכן, כדי ליסדה על בסיס מוצק ולהביאה לידי מדרגה גבוהה של ברור הקרובה לודאי גמור, צריכים אנו להשתמש באותו האמצעי, שעל ידו, כמו שאמרנו כבר, הצליחו הטבעיים לכונן את השערותיהם ולהעשיר את המדע האנושי עושר רב. האמצעי הזה הוא להציג את השערתנו פנים אל פנים עם השאלות הקשות והסתומות בהבנת המציאות למען דעת עד כמה כחה גדול לפתוח לפנינו את שעריה ולהאיר נתיב במבואות האפלים, שקצר כח שכלנו לחדור שמה בלעדה. ואם יעלה לנו להוכיח, כי השערתנו תתן בידינו מפתח לפתרון השאלות היותר קשות בהבנת העולם, כמו שאלת מוצא ההרגשות, מקור הרגש המוסרי ושאר חזיונות סתומים ותתומים, אז נאמר כי השגנו את מטרתנו. כי בענינים כאלה אין להביא מופתים חותכים הנדסיים, כי אם עדותם של הרבה עובדות ועל פי רוב עדים יקום דבר.

שאלת מוצא ההרגשות, או מקור ההכרה החושית, היא אחת משבע **חידות** העולם, שחשב ומנח החוקר דובוא-ריימון [1] ובא לידי מסקנה, כי סגור הדרך לעולם בפני השכל האנושי להגיע לידי פתרונם. השאלות האלו הן: א. מהות החומר והכח. ב. התנועה או הדחיפה הראשונה. ג. מהות החיים. ד. תכליתיות הטבע. ה. ההכרה החושית. ו. הרעיון והדבור. ז. הבחירה החפשית. תכן השאלה החמישית, כפי שיציענה לפנינו החכם הנ״ל, הוא לפרש ולבאר, איך התנועה המיכנית — היינו: כח הדחיפה של האטומים, כח הכימי של החלקים הנדפים לאפי, או הנדבקים בלשוני ובחכי, תנועות גלי האויר ותנועות גלי האיתור —, תתהפך להרגשה של משוש, ריח, טעם, קול ומראה.

נוסח השאלה הזאת בהרצאה האמורה, המניחה לכל לראש את החומר והתנועה, כעצם וכח עומדים בפני עצמם, וחותרת לבאר על ידם את מהות ההרגשה, היא מנקודת-ראות שטת החומר, החושבת את החמר והתגלות כחותיו לסבה ואת ההכרה למסובב. לזאת — לפי מה שבררנו כבר שההשקפה החומרית היא מופרכת מעיקרה — אין כל פלא שכל עמל חכמי הטבע לבאר על

[1] Über die Grenzen der Naturwissenschaft

איזו נקודה בצד אחד של הסולם תורינו על מדרגת ההרכבה של הנקודה הנמצאת למולה בצד המקביל השני. בכלל העובדה הגשמית היא העתקה נאמנה של העובדה הרוחנית, פסוק בפסוק, מלה במלה. [1])

מסקנת הח' טין היא, שהנוסח המקורי בספר הטבע הוא בשפה הרוחנית — שפת ההרגשה, — אך העובדה הרוחנית הזאת תופיע לנו בשתי פנים: בלי אמצעי בפנימיות נפשנו, ובאמצעות חושינו החצונים על ידי הרושם שתעשה עליהם אותה ההרגשה עצמה. באופן הראשון יש לנו ציור מעובדה רוחנית ובאופן השני

1) „ישוה נא הקורא לעיניו, יאמר טין, ספר כתוב בשפה ידועה ומתחת כל מלה ומלה כתובה גם העתקתה ללשון אחרת. ספר כזה הוא ספר הטבע. השפה המקורית היא שפת העובדות הרוחניות (כלומר: ההרגשות), ההעתקה מתחת היא בשפת העובדות הגשמיות, וסדר פרשיותיו הוא כפי סדר המציאות. בתחילת הספר ההעתקה נכתבה באותיות מזהירות וברורות, אשר ירוץ בהן כל קורא, אך בה במדה, שנקרא בו הלאה ונתרחק מהדפים הראשונים, כן יכהה זיום של אותיות הכתב ופעם בפעם יופיעו גם תמונות חדשות, שקשה להראות מוצאן ממקור אותם סמני הכתב, שכבר היו לנגד עינינו. ולסוף, ביחוד בפרשה האחרונה, הכתב מטושטש מאד, בכ"ז נמצא בו סמנים הרבה המרמזים כי דבר לנו עם אותו הכתב עצמו שבתחילת ההעתקה. אולם בהמקור עצמו הדבר להיפך: בפרשה האחרונה ירוץ כל קורא, באותה שלפניה כבר כהו פני הכתב ובפרשיות הרחוקות מקצהו האחרון אפשר, אמנם, להכיר בקושי גדול, כי נכתב שמה דבר מה, אך אין שום יכלת לקרות ולהבחין מה שנכתב שמה. מכאן ואילך לא נכיר עוד שום רושם ותמונת אות".

„זהו הספר, שהחוקרים יתתרו בכל עוז להבין את תכנו. מול פני הקוים והשרטוטים הבלתי מובנים, שבסוף הנוסח הראשון והקרחה הרבה, שבה נלקה ראש הספר בנוסח השני, הם עומדים נבוכים ונדהמים. כל אחד מהם יפתור את שאלת מוצא שתי הנוסחאות ההן לא על יסוד ראיות מוכיחות לקוחות מהנסיון, כי אם לפי מעלת רוחו ונטית לבבו. האנשים המכונים בפינו בשם מלומדים: חכמי הטבע והפיזולוגיה, שהחלו לקרוא את הספר מהפרשה הראשונה, יחליטו, כי הספר נכתב רק בשפה אחת, היינו, באותה השפה שתחת השורות והשפה שמלמעלה נגזרת ממנה, ושתיהן יחד אך שפה אחת (השערה רחוקה מאד אחרי שאנו רואים בעליל, כי שונות הנה השפות לגמרי אשה מרעותה). „זכמי המוסר, חוקרי הנפש ורועי אמונה, שהחלו בקריאת הספר מקצהו השני, בהיותם מוכרחים להודות, כי הספר נכתב גם בשפה שניה, מתפלאים מאד על כפל הלשונות ומחליטים, ע"פ רוב, כי שני ספרים שונים לפנינו שחברו להם יחדיו. באחת, המטריאליסט יכחיש בנוסח העיקרי ובעלי הרוח (ספירטואליסטים) יחשבו את היחס בין שתי הנוסחאות אשר לפנינו להידה סתומה".

ההשקפה הזאת היא היותר נכונה, לפי דעתי. אך למען הוכיח את אמיתותה נחוץ לנו למצוא את המקור שממנו נובעת הסגולה הנפלאה שבנפשנו לחוש את העולם בדו-פרצופין, — שאלה שלא נפתרה עד כה. הדרך שיובילנו אל השגת המטרה הזאת היא החקירה במהות התנועה והבנת התפתחות ציורה במח האדם.

החוקר Taine [1] השכיל לתת לנו ציור נאמן ונכון מאד מכל יחוסי התנועה וההרגשה. הוא יברר לנו, כי ההרגשות הנכנסות בחוג הכרותינו מורכבות מחלקים, שגם הם מורכבים מיסודות יותר פשוטים וכן הלאה עד שנגיע להרגשות יסודיות בלתי מתחלקות. ההרגשות היסודות האלו בלי תפונה עושות איזה רושם בנפשנו (לולא זאת לא היתה יוצאת מהרכבתן שום פעולה כי מהרבה אפסים לא יולד איזה יש). אך אנחנו לא נחוש את הרושם הזה בנפשנו, כי הוא נמצא מתחת לאופק הכרתנו; ורק כאשר יתחזק על ידי רבוי ההרכבה, אז יתרומם מעל לאופק ההכרה, ואז נחיש אותו בתור הרגשה פשוטה, מבלי שנבחין בה את החלקים הקטנים שמהם הורכבה. לכל הרגשה והרגשה תתאים איזו תנועה של חלקי המח מורכבת ברב או במעט או פשוטה לגמרי, הכל כפי מדרגת ההרגשה שהיא מוציאה לאור בנפשנו. המציאות נראית לנו מצד אחד כהרכבה של פעולות קטנות יסודיות, שאפשר לנו להכירן רק במצב מורכב מאד ובמצב הזה נכנם בשם: „הרגשה", ומצד שני, כהרכבה של יסודות פשוטים הנודעים לנו היטב רק במצבם היותר פשוט ובלתי מורכב ואשר נכנם במצב הזה בשם תנועת הדקים (מאלעקולען). מנקודת ראות הראשונה, היא סולם של עובדות רוחניות שהרכבתן תתמעט יותר ויותר כל מה שנרד מהמדרגה העליונה של הסולם, שמהותה נודעת לנו היטב, עד המדרגות היותר נמוכות שאין לנו מהם שום מושג והכרה. מנקודת-ראות השנית, היא סולם של עובדות גשמיות, שהרכבתן תלך הלוך וגדול כל מה שנעלה מהמדרגה התחתונה המובנת לנו היטב ונתרומם מעלה מעלה עד המדרגות העליונות, שאין לנו מהן שום ציור נכון ומושג נאמן. מדרגת ההרכבה של

ספינסר, בֵין, טֵין, יאָדל, פוילסין, וונדט, הפסיכולוג הצרפתי הנודע ריבא יעוד הרבה חכמים מפורסמים.

[1] Taine. De l'intelligence II chap IX

פרק ראשון

ע"ד השטות השונות בבאור תולדות ציור המקום. השטה הגיניטיבית על פי בין ומיל. השטה האַפריאורית של קאַנט ויתוסה אל השטה הגיניטיבית. דעת הרמן כהן על דבר היחס האמור. הפרובלימה של ציור המקום נכללת בשלש שאלות. בטול טענותיהם של מתנגדי השטה הגיניטיבית. הגיניטיביות יכולה להזדווג עם המסקנות העיקריות של שטת קאַנט. איך נבוא לידי הכרה מיוחדת של תנועת אברינו? הכרת הנפש ע"ד הפעלותיה. מהות ציור המקום.

על השאלה, מהו התנועה? רגילים להשיב על ידי הגדרה המכילה בתוכה שלשה מושגים אחרים: המקום, הזמן והחומר (מאַטעריע), לאמר, התנועה היא העתקת החומר ממקום למקום במשך זמן ידוע. אך באמת ההגדרה הזאת אינה אומרת כלום, כי לבאר איזה מושג ע"י מושג שני צריך שהמושג השני יהיה לנו מבורר כל צרכו, לכל הפחות מובן לנו יותר מהראשון; אבל פה המושגים: מקום, זמן וחומר אינם מחוורים לנו כל עיקר. לכן טרם שנשתמש בהם להגדרת התנועה נשתדל לבוא עד חקר שלשת המושגים האלה, ונחל מהמקום.

שאלת ציור המקום, היינו, מאיזה מקור ובאיזה אופן נולד בנפשנו ציור המרחק וההתפשטות, היא אחת מהשאלות הקשות והמסובכות, שרבים עמלו בפתרונה, הן מצד חכמי תורת הנפש וחכמי בנין-הגויה והן מצד הפלסופים וחוקרי טבע ההכרה האנושית (גנוסיאולוגים) [1]. הדבר שמשך אל השאלה הזאת את עיני החוקרים, הוא מפאת שהתרתה באופן זה או אחר תכלול בקרבה

---

1) עיין הערה אות ב' בסוף המאמר.

ציור של תאי מח הראש ותנועותיהם השונות הבא לנו בכלי שני, באמצעות החושים, כסמן וציון לאותה העובדה הרוחנית הראשונה, הנודעת לנו בעמקי נפשנו בלי אמצעי. אך מהו מהותה של הפעולה הרוחנית, שתוליד בפנימיותנו את ההרגשה ויחד עמה את סמנה החצוני — את התנועה? השאלה הזאת נשארה עד עתה סתומה וחתומה והיא מחכה לגואל שיבוא ויתירנה.

את השאלה הזאת נקח ראשונה לאבן בוחן להשערתנו המעמידה בראש כל החזיונות את הרצון, ונראה היעמדו דבריה לברר לנו איך מהרצון השתלשלה ההרגשה, ומדוע תלוה אליה התנועה בכל מקום. לברור השאלה הזאת נקדיש את ארבעת הפרקים הבאים. בראשון נבאר את מקור ציור המקום, בשני — מהות התנועה ובשני האחרונים — מהות ההרגשה.

הצורות הללו לא היו חודרים לתוך נפשנו מעולם אחר שמחוצה לנו אלמלא נבראו בנפשנו פנימה ע״י כחותיה הרוחניים. לזאת ציור המקום איננו הרגשה המתרשמת בחושינו, כהרגשת הצבע והקול, גם איננו מורכב מחלקי הרגשות חושיות פשוטות בלי כל הוספה של פעולה רוחנית מיוחדת מצד הנפש, כי אם יש בו התגלות של הסוביֶקט החושב, המכנים סדר ומשטר בתוך הרשמים שמקבל מידי החושים, כפי הצורה הנובעת מתוך טבעו הפנימי.—

השאלה על דבר היחס שבין השטה האחרונה, שטת האַפריוריות, לשתי השטות הראשונות, דורשת עיון והתבוננות ויש בה חלוקי דעות. ולפי שבהשקפתי על דבר מהות התנועה, שאני רוצה לבאר בפרק הבא, אני סומך את עצמי על דעות הגיניטיביסטים, שהַבירי לי כוותם בדבר ציור המקום, שאיננו הרגשה יסודית, כי אם ציור מורכב משאר הרגשות וציורים, שבכל אחד מהם בפני עצמו לא נמצא אף שמץ של ההתפשטות, ויחד עם זה הנני מחזיק בכל תקף בדעת האפריאוריים, שצורת המקום לא חדרה לתוך נפשנו מן החוץ, כי אם תלויה בצורות הכחות הרוחנים של האני שבנו, וכי אחת מהצורות האלו היא צורת הזמן; לכן חשוב הדבר בעיני להגביל מקודם בדיוק את היחס שבין שתי השטות ולהוכיח כי אין כל סתירה וניגוד ביניהן [1].

לכאורה נדמה, כי דעת קאנט מתאימה יותר להשקפת השטה הנַטיביסטית, ואמנם איזה מהחכמים מונים אותו בין מחזיקיה, [2]) ויש גם מחליטים, כי הקשר בין השקפת קאנט ושל הנַטביות הוא אמיץ כל כך, עד שכל מי שיודה בתורת קאנט מוכרח לקבל את דעית הנטיביים ולהתנגד להשקפותיהם של הגינטיביים. אולם לאחר עיון נראה, כי החלטה כזאת היא שגיאה רבה. הדעה שהחזיקו בה הנטיביים, שציור ההתפשטות הוא הרגשה פשוטה כשאר כל הרגשות של צבע קול וכו׳ המושגות לנו על ידי חושינו, מתנגדת נגוד גמור לדעת קאנט על דבר אפריאוריותה של צורת המקום ועל דבר ההבדל שיש בין חמר של

---

1) הקורא הבלתי בקי בהלכה זו יעיין נא בהערה ג׳ בסוף המאמר, שבה הרצאתי בשבילו את השטה הגיניטיבית, כפי שהיא מבוארת בספרי אבות השטה ההיא בין וסיל, למען תת לו מושג נכון מהענין אשר לפנינו.

2) כך היא דעתו של החוקר הילמהולץ. עיין: Handbuch d. physiologischen Optik 2 Ausg. S, 613.

גם הכרעה לצד אחד מהחולקים במחלקת הישָׁנה של האימפריות והטרנסצנדינטליות, היינו, בין אלה הסוברים שמקור כל הכרותינו הנה הרגשות החושים ובין מתנגדיהם, המחליטים ואומרים, כי ע״י החושים ינתן לנו רק חומר ההכרה, אבל סדורו של החומר הזה והתקשרותו בצורות ידועות יוצא לאור ע״י פעולות כחות רוחניים מיוחדים, שאין להחושים חלק בם; ואחרי שהשאלה על דבר מקור ההכרה האנושית תופסת מקום בראש בעולם החקירה בזמננו, לכן רבו העוסקים בהתרת שאלת המקום ולפי רוב העוסקים רבו גם הדעות השונות ונולדו הרבה שטות מחולפות, שקצתן מתנגדות זו לזו בעיקריהן היסודיים וקצתן יונקות מעיקר אחד ומתפרדות בסעיפיהן.

בכללן אפשר לחלקן לשלש שטות ראשיות:

א) שטת הנַטיביסטים, הסוברים, שציור ההתפשטות הוא ציור יסודי בלתי נגזר מהרגשות אחרות והוא הרגשה פשוטה בלתי מורכבת, כעין הרגשת האור, הצבע, הקול וכדומה, שאי אפשר להפרידן להרגשות אחרות יותר פשוטות. כל חי מרגיש, בגיחו מרחם אמו, ובפקחו את עיניו יחוש את הרגשת ההתפשטות והשטח יחד עם הרגשת הצבע, הלובן והאודם, ובמששו איזה דבר יחוש את שטחיותו ביחד עם הרגשת המשוש וההתנגדות, כי הרגשת המרחק והמקום איננה קנין מאוחר לחושינו על ידי הנסיון, כי אם טבע קבוע בהם מראשית יצירתם ככל שארי ההרגשות הפשוטות.

ב) שטת הגיניטיביסטים הסוברים, שציור המקום איננו יסודי, כי אם נגזר מהרגשות אחרות יותר פשוטות, שאין לכל אחת מהן בפני עצמה אף שמץ מאותו הציור של סדור הדברים זה חוץ לזה, שבו יצטין ציור המקום, והוא נקנה לבעלי החיים בדרך נסיון ארוך והתפתחות ממושכה, על ידי הרכבת הרגשת הראות והמשוש עם ההחשה של תנועת השרירים והמשכתה בזמן.

ג) שטת הָאַפריוריות של קאַנט וסיעתו השונה משתי השטות האמורות למעלה. ציור ההתפשטות, לפי דעתה, אינו תוצאה מפעולות איזה דברים שמחוצה לנו על חושינו, כי כל מה שנתן לנו ע״י החושים המה רק רשמים בודדים ומפורדים. אולם סדורם של הרשמים המפוזרים והתחברותם יחד זה חוץ לזה בשני אופנים שונים, בצורת המקום וצורת הזמן, נובע מפעולת הרוחני שבתו...

איזה אמצעים ואיזה הרכבות של ציורי מחשבות באנו לידי השגה כזאת. לזאת אם נשים לבנו לדרוש ולחקור, איך באנו לידי ציור של „מקום ומרחק" ובאמצעות איזה הרגשות חושיות והתמזגותן, אין לנו להפריע את מהלך חקירתנו זאת על ידי כוונה ומגמה השייכת לענין אחר שאינו ממינה. השאלות של תולדת ההתפתחות שייכות באמת גם ליצירות הרוח. על פי הדברים האלה אפשר לדמות, כי שתי התורות האמורות (תורת ההכרה וחכמת הנפש) נמשכות והולכות אשה לצד רעותה, מבלי שתדחוק האחת את רגלי השניה, ואדרבה נראה הדבר, כאלו תורת ההכרה תסתמך ביסודותיה הראשונים על תורת הנפש, עד כמה שההכרות הן עובדות פסיכולוגיות.

אולם לאחר העיון נוכח, כי הפסיכולוגיה תלויה בתורת ההכרה, כי מי המה אלה היסודות הפשוטים שתמצא הפסיכולוגיה על ידי נתוח דק בציורי הנפש? הלא הן הנה ההרגשות (עמפפינ-דונגען). אך מה הן ההרגשות בתור יסודי ההכרה? ההזדעזעות של העצבים לא תסמינה את ההכרה. אם כן מהו הדבר בהכרתנו המקביל להזדעזעות היותר פשוטה של עצבינו? על השאלה הזאת נשמע גם היום תשובות שונות התלויות בהנחות משוערות שיניחו המשיבים לאבן פנה לתורת ההכרה שלהם. אפס הסינסואליים האנגליים עברו בבטחה על פני כל הספקות המתעוררים בענין זה מבלי שית עליהם לב וקימו וקבלו, כי ההרגשות החזקות הן רשמים של דברים פועלים בנו והאידיאות הן דמות דיוקנן של ההרגשות. אבל היש בזה עדיין מעין פסיכולוגיה? האם דברים פועלים עלינו ורשמים מתחקים בנו אינם כבר מושגים השייכים להחקירה אדות תכנה של ההכרה וערכה ובלתי נוגעים לתאורם של מאורעות ההכרה? הנה כן רואים אנו, כי התורה, המכונה אצלנו בשם חכמת הנפש, תכלול בקרבה איזה סרח העודף, השייך לבקרת ההכרה והעודף הזה הוא אופיי לחכמת הנפש וגורם לה תוצאות מעציבות".

„החכם דיקרט כבר הורה, ששגיאה עיקרית היא לחשוב את האידיאות לדמות דיוקנם של הדברים, היינו, לקבל את מציאותם של „דברים" להנחה מוקדמת. וראוי לציין את העובדה שהוא בעצמו (אמת לא בתור מיתודולוג אך בתור פסיכולוג) נלכד בפח השגיאה הזאת, נראה, כאלו ההתמכרות לתורת הנפש תגרור

כל הופעה לצורתה, כמוכח לכל מעיין בפרק האיסתיטיקה של ספרו „בקרת התבונה הטהורה״[1]).

לא כל כך נוחה להפתר היא השאלה על דבר יחוסו של קאנט להשטה הגיניטיבית. אמנם יש רוצים להסתלק לגמרי מלברר את היחס שביניהם באמתלא, כי אין להעמיד זו אצל זו ולהעריך אחת מול אחת את תורת האפריאוריות של קאנט, העוסקת בשאלה גנוסיאולוגית, לגלות את היסודות שעליהם נבנה המדע הנסיוני (ערפאַהרונג) ולבחון, אם יש להיסודות האלה אותה הזכות של אוביקטיביות גמורה, שבו יתימר המדע האנושי, אם לאו; או — אם נשתמש בלשונו של קאנט — למצוא את הבסים, שעליו נבנו המשפטים החיוביים הסינתיטיים של השכל, — אין להעריך תורה זו מול תורת הנפש, העוסקת בתאורם של מצבי נפש שונים, בנתוחם ובחקירת מקור מוצאם, איך ומאיזה יסודות נולדו והתפתחו במשך הזמן. אולם באמת אי אפשר להציג גבולים[2]) ולמתוח קו בין שני המדעים האלו.

דברים ברורים ומאירים בענין זה אנו שומעים מפי החוקר המפורסם הרמן כהן, שמפאת חשיבותם להבנת הענין אשר לפנינו הנני להעתיקם פה בהשמטות קטנות (את מקומות ההשמטה ציינתי ע״י נקוד):

„המגמה של הפסיכולוגיה, יאמר הרמן כהן[3]), היא לדחות כל הנחה ע״ד אידיאות טבועות מראשית היצירה (angeborene) ולחפש ולמצוא לכל אידיאה — אף היותר מקורית (ursprüngliche) למראית עינים — את סדר השתלשלותה מסבות קודמות לה. איך שתהיה דעתנו ע״ד חשיבותו של מושג ההסתבבות (Causalität) בתור יסוד מוסד להכרתנו המדעית, אין לה, לחכמת הנפש, לשית לזה לב, כ״א עליה לדון ולהתחקות באיזה אופן ועל ידי

1) עיין הערה ד׳ בסוף המאמר.

2) „קאנט יסד את תורת ההכרה שלו על יסוד עובדות מטבע הנפש. הוא יבאר כי ההכרה תושג רק באמצעות תנאים ידועים הנמצאים בפועל בהרוחני שבנו. השאלה על דבר מציאות תנאים כאלה היא שאלה „פסיכולוגית. ולפי זה אי אפשר שלא יִפָּגשו שני המדעים האמורים בשאלות יסודיות כאלו המשותפות לשניהם״ Heymans, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens.

3) Herman Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S, 70—71.

מבלי שישאר אחריהם מאומה, כי אז הלא היתה ההכרה מובנת לנו כל צרכה, אך כאשר כבר הודינו, שאי אפשר לנו להשיג את מהותה, כבר שמנו ע״י ההודאה הזאת חוק וגבול לנתוח הפסיכולוגי שלא יעבירנו לעולם... לזאת קבלת יסודות פשוטים הכְּרָתיים הוא סמן בגרות להשכל הבקרתי״[1].

בכדי לקבוע את האפריאוריות של ציור המקום צריך היה קאנט לגזור אומר, כי הציור הזה אינו נמצא בתוך ההרגשות. „בזה[2]) יצא למלחמה גלויה כנגד אותה הפסכולוגיה, אשר לא תדע לקבוע לחקירותיה תחומים ידועים, אשר תדמה, כי מוכרחת היא להכחיש במציאותם של ציורים התחליים (ursprüngliche) ואשר מסרה את התכן של ההכרה כולה בידי ההשערה של ההתפתחות ההיסטורית״, — „אולם באמת, יאמר להלן ה׳ כהן, תורת ההתפתחות עצמה מוכרחת להניח לנקודת יציאתה איזה יסוד: להבנת התפתחותם של האורגניזמים נחוץ להניח בתור השערה את התא ליסוד ראשון ומי שאינו מאמין בתא, מאמין ביסוד יותר פשוט לפי דעתו, כמו ביסוד העיקרי שבתוך הפלאסמה (Plastidull), כמו כן מוכרחת גם הפסיכולוגיה לקבל איזה יסוד ראשון של ההכרה״.

פה תתעורר מאליה השאלה: איזה צורך יש לחכמת ההכרה לסמן גבולים לחכמת הנפש ולקבוע על ידי האפריאורי המיטאפיזי שלה יסודות הכרתיים פשוטים שאסור להפסיכולוגיה לנגוע במו? מדוע לא תמצא ספוק לה להניח ביסוד בנין ההכרה איזו הנחות, שהן מוכרחות לשכלנו, מבלי להכנס במחלוקת של חכמי הנפש, אם ההנחות האלו יסודות פשוטים הם בהחלט או לא בהחלט? על זה ישיב ה׳ כהן, כי קבלת יסודות של אפריאורי מוחלט ולא של אפריאורי יחוסי (relatives a priori) נחוצה לבנין חכמת ההכרה, כי לולא זאת תהפך כל ההכרה לפרי ההרגל והנסיון היומי והמדע יהיה חסר אונים לקבוע הלכה ברורה בשום ענין שלא אפשר יהיה להטיל בה ספק, כי ההתנגדות להאַפריאריות גוררת בהכרת אחריה את הסַפקנות.[3])

הדברים האלה של חוקרנו המופלא, היורדים לעמקה של

---

1) ibidem S. 73—74

2) ibidem S. 200

3) ibidem S. 75—76

אחריה בהכרח את התוצאה הבלתי מוצלחת הזאת. בהנחה של רשמים (Impressionen) צפון משפט-קדום בקרתי (Kritisches Vorurtheil) והפסיכולוגיה הנשענת עליה, מלבד מה שהיא תולה את עצמה במדע אחר שאינו ממינה, הנה עוד נמהרת להעבירו בדרכו (כונתו שהיא תקבל הנחות בטרם צאתן מאושרות ע"י הבקרת של אותו המדע שברשותו הן נמצאות לדון עליהן לקימן או לבטלן). זהו מעֻות שאין לתקן, המונח ביסוד של נקודת יציאתה". —

„לזאת מוכרחה היתה המיתודה החדשה (של תורת ההכרה הקאנטית) להחליש בתוך גבולי הפסיכולוגיה עצמה, עד כמה שנאֱלץ להשתמש בה לצרכיה, את הכח של האמונה המוטעת הזאת (היינו, ההנחה הקדומה ע"ד מציאות „דברים"), שנטפלה לה ולהמציא על ידי זה גם להפסיכולוגיה עצמה בסיס מדעי... נחוץ היה להביא את המנתח הפסיכולוגי לידי הבנה שיש גבולות למהלך הנתות שלו"...

„והנה לאט לאט הגיעו כבר הכל לידי הוכחה, כי אי אפשר לנו להבין את ההכרה (Bewusstsein) מה היא, כלומר: להשיג את מהותה באופן ישר ובלי אמצעי... ואחרי שברור לנו שלא נוכל להבין איך ובאיזה אופן נבוא לידי הכרה, האם לא כבר כלולה בזה ההודאה שישנם בהכרח יסודות הכרתיים, שאין איזמל הפסיכולוגיה שולט בהם לנתחם. כי איזה מובן אחר יש להחלטתנו, שלא נבין מהו זאת הכרה, אם לא הכונה, שלא נבין „הכרת-המקום" מהו, או „הכרת-העצם" או „הכרת-ההסתבבות"? אמנם יש להשיב כי על זה אנו דנים, אם „מקום" „עצם" ו„הסתבבות" המה היסודות הקצוניים (lezte Elemente) שבהכרה. נניח, כי באמת אפשר שיהיו אדותם חלוקי דעות, אבל הלא אי אפשר שתפול המחלוקת בעצם ההנחה שיש בהכרח איזה יסודות פשוטים שמהם הורכבה הכרתנו, כי המושג הכולל של הכרה סתם מוכרח לקבל במחשבתנו איזו הגבלות. לכן כמה שצודקת תביעתנו להפריד לחלקיהם את היסודות שנראו כפשוטים להכרתנו המפותחת ולבנות אותם מיסודות משוערים (hypothetische) יותר פשוטים, הנה התביעה הזאת בעצמה כבר תכיל בקרבה את ההנחה, שיש להכרה יסודות פשוטים איזה שיהיו ושהיסודות האלה, כמובן, צריכים להיות יסודות של הכרה ולא של זעזועי העצבים. כי לו יכלנו לחלק את ההכרה לחלקים פשוטים של זעזועי תאי המות

להודות בה ביחס להמקום והזמן (להאחרון לא בפירוש). גם האדוקים שבחסידי ספנסר לא יגזרו אומר, כי האחדות של ההכרה מקורה בתנועת העצבים גרידא. ספנסר עצמו יודה בא-פריאוריות ביחס להיחיד, אם כי יכחיש אותה ביחס להמין כולו. אחרים רואים בהרגשה (עמפפינדונג) את היסוד הראשון אשר ממנו תחל התפתחות ההכרה או ברגש (געפיהל)"[1]). בכלל כמעט כל הגיניטיביים מודים באיזה יסודות פשוטים של ההכרה. היינו, מודים בכלל להא-פריאוריות.

ד) המחלקת בין הא-פריאוריות של קאַנט וסיעתו ובין הגיניטיביים היא רק בשאלה פרטית: אם יש לחשוב את המקום והזמן מנקודת ראות הפסיכולוגיה ליסודות פשוטים, כפי החלטת קאַנט, או שגם המה נגזרים מיסודות אחרים של הכרה, הפשוטים מהם.

אחרי כל האמור אפשר לנו לכלול את הפרובלימה של ציור המקום בשלש שאלות אלו:

א) האפשר להחליט, שציור המקום מורגש לנו על ידי חושינו כהרגשת הצבע והקול ואין כל הבדל בינו ובין כל שאר ההרגשות החושיות?

ב) אם ציור המקום אינו הרגשה כשאר הרגשות הנקנות על ידי החושים, האם צריכים אנו להחליט שהוא יסוד פשוט של כח ההכרה המקונן בתוכנו.

ג) או אפשר לאמר, שהוא נגזר מכחות של הכרה יותר פשוטים ממנו?

על השאלה הראשונה והשניה, לפי דעתי, עלינו להשיב בשלילה, כי הדעת נותנת, שאין לנו למהר להחליט מציאות יסוד חדש בחושיות או בכח ההכרה כל זמן שלא בדקנו היטב מתחלה, אולי אפשר אין בו כל חדש והוא נגזר משארי יסודות הידועים לנו מכבר. לזאת, כשאנו מוצאים בשטה הגיניטיבית תשובה מספקת על שאלת מקור מוצאו של ציור המקום, המבארת לנו בדברים של טעם, איך הוא נולד בנו על ידי צרופי ענינים ידועים לנו מכבר, כהרגשת השרירים וציור הזמן, מבלי שתצטרך להניח למטרה זו איזה כח חדש מקורי, עלינו לחשוב זאת לה ליתרון גדול וכל התשובות האחרות בהתרת השאלה האמורה, המשתמשות בהנחה של הופעת כח חדש מקורי,

---

1) ibidem S. 201.

ההלכה בדבר החקירה אדות אַפריאוריותה של ההכרה יהיו לנו לעינים בברור היחס שבין האפריאוריות של קאַנט ושטת הגיניטיביות ומהם נוציא את המסקנות האלו:

א) תורת ההכרה של קאַנט יש לה נקודת מגע עם הפסיכולוגיה בשאלה אם יש להכרתנו איזה יסודות הכרתיים פשוטים, שאי אפשר להפרידם ולמצוא בהם הרכבה מסמנים שונים בלתי דומים להם. את השאלה הזאת יפתור קאַנט בחיוב, בהחליטו את האַפריואוריות של הזמן והמקום. „המושג אַ־פריאורי, לפי קאַנט, יאמר ה׳ כהן, כולל בתוכו גם את ההוראה על יסוד הכָּרָתיי פשוט, שלא תשלוט בו ההפרדה הפסיכולוגית" [1]). —

ב) האפריאוריות האמורה אין משמעותה קדימה בזמן ולא תעכב את תורת הנפש לחפש ולמצוא בחיק העבר את התנאים שהכשירו הופעת איזה יסוד ידוע של ההכרה; כ"א משמעותה מקוריות (Ursprünglichkeit) הופעת היסוד הפשוט בסדר הזמנים יוכל היות מאוחר לתנאים ידועים שהקדימו אותו והכשירו את גלוייו, אך בכ"ז הוא אינו נגזר מחומר המאורעות שקדמו לו, כי יש בו מן החדוש, שאי אפשר לבארו, לא ע"י כל אחד בפני עצמו מן התנאים שהכשירו את בואו ולא ע"י הרכבתם. „קאַנט, יאמר ה׳ כהן, [2]) לא רצה להוכיח את התחלתה הפסיכולוגית של צורת המקום, כי אם את מקוריותה המיטאפיזית", כלומר: הוא יכול להודות לחכמי הנפש, שציור המקום הופיע בזמן מן הזמנים במוחם של אורגניזמים ידועים לרגלי התפתחות ארוכה, מבלי לוַתר ע"ז מאומה מהחלטתו, שציור המקום הוא ציור הכָּרָתי מקורי, היינו, שאינו נגזר מיסודות שקדמו לו.—

ג) הגיניטיביות אינה סותרת את האַפריאוריות. „החוקרים היותר מצוינים בין מחזיקי הגיניטיביות, יאמר ה׳ כהן, מתנגדים בגלוי להמטריאליות. מזה ראיה שגם המה הושבים את היסודות הראשונים של ההכרה לבלתי מתבארים באופן פסיכולוגי על ידי התפתחות היסטורית. ההתנגדות לעיקר ההנחה של אַ־פריאוריות כמעט אינה מצויה בזמננו. המתנגד היותר חשוב לשטתו של קאַנט (ספנסר) מיחס לחוק ההסתבבות את האַפריאוריות, שלא יאבה

---

1) ibidem S. 74.

2) ibidem S. 199.

אפשריות לדמות את ההתפשטות בלי צבע ואת הצבע בלי כל התפשטות עדנה מוטלת בספק גדול[1].

בעלי השטה הגיניטיבית, ספנסר ובין, יסבירו לנו איך התפתח אצלנו הציור של מציאות מוחשים רבים בעת אחת, שהוא המצע הראשון של ציור ההתפשטות, באופן כזה:

כאשר נעביר ידנו או אחד משאר אברינו על איזה שטח או קו בלתי מתנועע בנטיה לצד אחד, למשל מימין לשמאל, אז נרגיש ביחד עם הרגשת תנועת ידנו, גם שורה של הרגשות מגעיות, וכאשר פני השטח או הקו על פי רוב אינם שוים בחלקיהם, נחוש הרגשות שונות זו מזו: א׳ ב׳ ג׳ ד׳ וכו׳, שתרשֵׁמְנה בנפשנו בשורה זמנית, כלומר: בסדר של זה אחר זה. אם נחזור אחר כך להעביר את ידנו על אותו השטח או הקו משמאל לימין, אז נרגיש אותן ההרגשות עצמן שהרגשנו מקודם, אך בסדר זמני מהופך: ד׳ ג׳ ב׳ א׳. אם נחזור על תנועות כאלו במהירות שונה ובסדרים מחולפים נוכח כי השורה של המוחשים המורגשים עומדת וקימת בעינה, אפס סדורן של ההרגשות ישתנה בכל פעם ופעם, באופן כזה יבטל הסדר הזמני ויהפך לסדר של הויות שונות הנמצאות בבת אחת, היינו, לסדר מקומי. — הפרופיסור טשלפנוב ידמה לדחות את הבאור הזה באמרו: „כי ההשערה ההיא לא תתן לנו היכלת להבין, איך חלוף הסדר של שורת ההרגשות ישנה לנו את הציור של „זה אחר זה" לציור של „בבת אחת". נניח, שאנו מכירים, כי בכל חלופי תנועתינו נמצאה לנגדנו רק שורה אחת של ציור ההרגשות, אבל, בכל אופן שנהפכנה, נשיג רק שורה של „זה אחר זה". למען הרגיש את המציאות של „בבת אחת" צריך שתחלתה של השורה וסופה יצטירו להכרתנו בבת אחת בבהירות שוה וזאת לא תושג על ידי שינוי הסדר של השורה"[2]. אולם על זה יש להשיב, כי מלבד היחס, שבין

אחד מהיסודות שמהם הורכבה? על שאלות מעין אלה ימצא הקורא להלן תשובה אחת כללית.

1) מדברי קאנט (בקרת התבונה הוצאת קעהרבאך עמוד 163 כן עמוד 51—56) נראה שהוא סובר כי אפשר לדמות את ההתפשטות לחוד ואת הצבע לחוד ובפירוש מעיד על עצמו תלמידו של קאנט, החי׳ ליבמאַן, שבאפשרו לצייר לו את המרחק בלי שום צבע, שם ח"א עמוד 96.

2) שם חלק א׳ עמוד 47.

נמצאות ביחוסן אליה בבחינת המוציא מחברו עליו הראיה. השטה הנטיבית או האַ־פריאורית צריכות לבטל מקודם בראיות נכוחות את באורי הגיניטיביות, כי רק על משואותיה אפשר יהיה לאחת מהן להעמיד את האמת שלה על תלה, אולם אם נבחון אחת אחת את כל הטענות כנגד השטה הגיניטיבית שנשמעו מפי מתנגדיה משני הצדדים, נוכח, כי קלושות הן יותר מדי ואין בהן כח, לא רק לערער עד היסוד את כל בנינה, כי אם גם לוזו אותו ממקומו אף זיז כל שהוא. —

הטענה שנכפלה פעמים הרבה מצד הנטיביים כנגד הגיניטיביות, היא, שציור ההתפשטות מחובר תמיד בקשר אמיץ אל הרגשת הצבע. למשל, כאשר נשוה לפני עינינו איזה צבע מוכרחים אנו לצייר לנו גם איזה שטח, כלומר, איזה מקום שמכיל בקרבו את הציור המורגש לנו. מזה יוציאו משפט, כי אלמלא היתה הרגשת ההתפשטות יסודית — כלומר, מין איכיות של הרגשת הצבע בכלל — כי אם מורכבת מהרגשות שונות (כמו, למשל, מהרגשת הצבע והרגשת השרירים), אז היה אפשר לנו להפריד במחשבתנו בין הדבקים ולצייר לנו את הרגשת הצבע בלי צרופה של ההתפשטות.

על הטענה הזאת נקל להשיב, כי הקשר האַסוסיאַציוני בין הרגשת הראות והרגשת השרירים מפאת פעולתן התמידית ביחד במשך אלפי דורות נעשה חזק ואמיץ כל כך, עד כי הכרתנו המפותחת במצבה הנוכחי לא תוכל להפריד בין הדבקים ולשוות לה אחת מההרגשות האלו אשה בלי רעותה, אבל מזה אין שום ראיה למה שהיה בראשית ההתפתחות. בכלל ביצאנו לחקור ולבדוק אחרי היסודות הראשונים שהונחו ליסוד התפתחות הכרתנו, אין לנו להביא ראיה ממצבה בזמן ההוה שהגיעה בו כבר למצב גבוה ויסודי הרכבתה נדבקו זה בזה ונתמזגו יחדיו על ידי הרגל ארוך של רבבות אלפי שנה [1]). מלבד זאת ההנחה על דבר אי־

1) הפרופיסור טשלפנוב, המשתדל בספרו הנ"ל לדחות את השטה הגיניטיבית מפני הנטיבית, הראה בעצמו, מפני הטעם האמור, על חולשתה של הטענה ההיא, ולכן שנה את פניה והוסיף בה דברים לאמר (שם ח"א עמוד 93—90 כן ע' 146—142 עוד ח"ב ע' 10), כי עיקר הטענה היא מפאת שלא נמצא בתורת הנפש אַנאַלוגיה ודמיון למין אסוסיאַציה כזאת. הטענה הזאת בתמציתה אחת היא עם הטענה, שאביא להלן בשם החוקר הרמן כהן, לאמר: איך אפשר שמהרכבת הרגשות שונות תצא הרגשה חדשה שלא נמצא אף שמץ מנה בכל

נשקפת לנו בהעלם או בגלוי מתוך הרבה פרכות, שנתבטאו באופנים שונים מן הצד שכנגד, היא השאלה: איך יתכן הדבר, שציור ההתפשטות, שלא נמצאנו לא בהרגשת הראות והמשוש ולא בהרגשת תנועת השרירים — היינו, לא בכל אחד מאותם היסודות הפשוטים שהוא נגזר מהם, לפי השטה האמורה — יופיע פתאום לאור עולם על ידי חוקי האסוסיאציה כמו Deus ex machina. האומנם יש בכח האסוסיאציה לברוא יש מאין?

את השאלה הזאת אנו מוצאים בדברי החכם הרמן כהן מפורשת כל צרכה באותה הדקות והעמקות הרגילה אצלו: „לו יהי, שכבר נוכחנו, יאמר לנו כהן[1]), שאותו תכן ההכרה, המכונה בפינו בשם „מקום" נברא ע"י פעולה משותפת של הרבה הרגשות, אך הרגשת הראות לבדה לא תעצור כח לברוא אֶת המקום, נחוצה לה עזרה מצד הרגשת המשוש. הרגשת המשוש גרידא גם כן לא תועיל כלום בלי עזרת הרגשת הראות. וידי שתיהן יחד גם כן לא תעשינה תושיה בבריאת ציור „המקום" בלי השתתפות של הרגשת השרירים, שגם ידה, כשהיא לעצמה, אף היא לא תשיג כלום. הנה כן רק השתתפות של כל ההרגשות האל ביחד תבאר, לנו כפי שאומרים, את סוד יצירת „המקום".

בבאור זה אנו רואים הוכחה נמרצה לתורתו של קאנט על דבר מקוריותו של ציור המקום, כי באמרנו, שכל אחת מההרגשות המשוש, הראות ושל תנועת השרירים, כשהיא לעצמה, לא תוכל לסבב את ציור המקום, הלא מאשרים אנו בזה את ההחלטה, שציור המקום אינו נכלל בתוך ההרגשות האלו (כונתו להחלטת קאנט באיסתיטיקה שלו במופת הראשון ע"ד אפריאוריותו של ציור המקום)". —

„ההסכם החשאי הזה, כבר מונח מקופל בחיק נקודת היציאה של הרעיון הגיניטיבי, החושב את המקום ליציר ההרגשות האמורות והרעיון הזה יפתח לנו שער להבנה רבת הערך על דבר חשיבותו של ציור המקום לברור אופיה של ההכרה בכלל ושל סעיפיה המיוחדים בפרט".

„כי מעתה יודעים אנו שהמקום בתור ציור מחשבתי (פאָר־שטעללונג) הוא שונה מההרגשות האמורות ואנו מכירים שעל ידו

---

1) Herman Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung S. 203—205.

המוחשים המתרשמים ברעיוננו זה אחר זה, יצטיר בנו גם היחס שיש לכל אחד מהמוחשים האלו אל עצמנו—אל הסוביקט החושב. כאשר נעבור ידנו על פני נקודות הרבה, למשל: א. ב. ג. ד. וכו׳ בסדרים מחולפים אז יתברר לנו, כי הרשם שאנו מקבלים מאת הנקודה א׳, איננו חזיון עובר הנצמד אל הרגע הזמני ההולך ולא ישוב וכמוהו החזיון ב׳ שיופיע אחריו וכן ג׳ וכו׳, כי אם כל אחת מהנקודות קימת במציאות גם אחרי שנעבור ממנה אל נקודה אחרת, כי בכל זמן ורגע נכול לחדשה על ידי התאמצות שרירים קצובה המתאימה להשגת רשומה בנפש, כפי שיורה לנו הנסיון. לכן, ביחס לה„אני" החושב, יצטירו כל הנקודות לא זו אחר זו, כי אם כקימות ביחד ברגע ההוה, כי העברת שורה קבועה של מוחשים בסדרים מחולפים תועיל לבטל את הסדר הזמני ביחוסם של המוחשים אל „האני" המצייר; ברגע שאחוש, למשל, את הנקודה ג׳, יודע אני, שיש לי יכלת לחוש באותו הרגע עצמו את הנקודה א׳ או ב׳ או ד׳, בכלל איזה נקודה שארצה מאותה השורה. לכן כאשר אצייר לעצמי את הנקודות האלה, אז תופענה בדמיוני לא כקבועות ברגעים זמניים ההולכים ושוטפים זה אחר זה, כי אם כנמצאות יחד בעת ובעונה אחת. רק ההבדל ביניהן היא הכמות של התאמצות שרירַי, שעלי להוציא אל הפועל למען לקבל רושם מַגָעי מנקודה זו או אחרת וזו היא עצמה צורת ההתפשטות. כן עלינו לשים אל לב, כי מפאת הזוגיות של האברים המיוחדים לחושי הראות והמשוש — שהם המה יוצרי ציור המרחק — אפשר לנו להשיג בפועל את ראש השורה וסופה בבהירות שוה, בנגענו ביד אחת בנקודה של ראש השורה ובשניה באותה שבסוף השורה (עיין דברי החכם מילל שהבאתי לעיל), וכן אפשר להרגיש בפועל בבת אחת גם את שארי הנקודות שביניהן.

אולם בכלל עיקר השאלה של ציור המקום איננו מתרכז בשאלה על דבר האפשריות של ציור הרגשות מרובות בבת אחת, כי ציור כזה יושג לנו גם על ידי שארי החושים, כמו קולות שונים מרובים על ידי חוש השמע, כי אם עיקר השאלה היא, איך באנו לידי כך לצייר לנו בין ההרגשות השונות שנרגיש בבת אחת את ציור המקום והמרחק, ועל השאלה הזאת תתן לנו השטה הגיניטיבית באור מספיק.

הקושיא היותר חמורה על השטה הגיניטיבית, שמהותה

כתוצאה מהרגשות אחרות יסודיות מוכרחים להודות, כי ההרגשות היסודיות ההן הן רק תנאים, שהכשירו את יצירת הציור הזה, אבל בו בעצמו יש איזו מקוריות, שלא תוכל להתבאר מתוך התנאים שקדמוה.

אולם לפי דעתי האמת איננו על צדו. כי אפשר לקבל את ההנחה האמורה, שאין במורכב אלא מה שביסודותיו ועם זה להחליט, כי ציור המקום איננו מקורי, כי הוא מתבאר לגמרי ע"י התנאים שהכשירוהו; צריך רק לשים לב להנחה אחת האצורה בשטת הגיניטיביות, שמתנגדי השטה הזאת — הבאים עליה בטרוניה על יסוד הכלל האמור, שאין במורכב אליו מה שביסודותיו — לא השגיחו בה כל עיקר. גם הח' כהן לא התבונן בה כראוי והעלים עיניו מכל התוצאות הנכבדות שאפשר להוציא ממנה. ההנחה הזאת היא, שבבנין ציור המקום יקח חלק חשוב ציור הזמן. המקום איננו מקורי, כי אם הוא אותו הזמן עצמו, שאנו חשים בנפשנו פנימה על ידי ציורי הרגשות החולפות בנו זו אחר זו, רק שפה הוא מתגלה ביחוסים אחרים, לכן יקבל בהשגתנו צורה אחרת. באופן הראשון הוא מראה על היחס שבין הרגשות חולפות ועוברות, והיחס שבין ה„אני" החושב שבנו אל כל ההרגשות שעברו הוא אותו היחס עצמו שבין הרגשותינו בזמן ההוה וביניהן, היינו, ההרגשות כמו קבועות בהעבר של ה„אני" מבלי להחליף את יחוסן הזמני אליו אף כחוט השערה. אולם באופן השני ההרגשות כאלו נעקרו מקביעותן בהעבר של ה„אני" והיחס שלנו לכל אחת מההרגשות האלו יתברר לנו על ידי איזו הפעלה (מהאֶטינקייט) נפשית, המתגלה בהתאמצות השרירים בצירוף מדת זמן המשכתה. הזמן, המשמש להוראת היחס הזה, יעורר את תשומת לבנו, לא לחלקים החולפים ועוברים זה אחר זה של התכן הממלא אותו, כי אם למִדת המשכתו, כי הוא ישמש לנו לקנה־מדה למוד בו את היחס שבינינו ובין המוחשים, ומפאת ההרגל התמידי בתשמישו בתור מדת היחס האמור ומפאת חשיבותה של המדה הזאת לצרכי החיים, אנו מְפַנים את תשומת לבנו רק להכמות של המדה הזאת ולא לאיכותה, כלומר: להמשכת הזמן גרידא ולא להרגשת השרירים או אותן ההפעלות של הנפש שממלאים את תכנו. לזאת אין אנו מכירים בו את מהותן האמתית ואנו קורים אותו

רוכשים אנו לעצמנו אותו האמצעי הדרוש לנו — מלבד השפה והמחשבה — להפוך בו את התכן הפנימי של הכרתנו לאוביקטים. בלעדי ציור המקום אי אפשר היה לנו להוציא החוצה את התכן הפנימי של הכרתנו, כלומר, לחשבו בתור אוביקט חצוני. לזאת צריכים אנו לאמר, כי המקום אינו כל כך ציור מחשבתי (פאר־שטעללונג) בעצמו, כמו שהוא אמצעי לציורי מחשבה, מכשיר כללי ויסודי לכל ציורי הנפש". — „אולם כאן ישאל השואל: מה ימריצנו לחשוב את המדרגה החדשה הזאת בהכרתנו למקורית (ursprünglich) ולא פשוט לתוצאה ומסובב? כי הלא יש לחשוש שהכינוי הזה (כלומר, מקוריות) יגע לרעה בהמיתודה של הפסיכו־לוגיה ויתענה מני ארח?"

על זה ישיב ה' כהן, כי המחשבה על דבר אי־מקוריותו של ציור המקום הוא שגיאה מטאפיזית גדולה. כל מה שאין ביד ההשערה של ההתפתחות ההיסטורית לברר על ידי המיתודה שלה מחויבת היא להשאיר בלי באור ולקרוא עליו את השם „מקורי".

„אם דוקא בשתוף שלשת ההרגשות האמורות ולא בכל אחת מהן לחוד, אנו מוצאים את התנאי להופעת ציור המקום, הלא מוכח מזה, שהציור החוא הוא תכן חדש להכרתנו ומוכרחים אנו להודות שהוא מקורי, אף אם קדמו לו עובדות הכרתיות אחרות, שהכשירו את הופעתו. בזה אין לשנות אף כקוצו של יוד; השטה האימפירית מוכרחה להודות, שציור המקום הוא תכן חדש בהכרתנו ובכן הוא מקורי, כי רק בתורת הכימיה ובחכמת המספר אפשר לנו להוציא תוצאה חדשה שונה מהיסודות שקדמוה, אבל בתורת ההתפתחות, צריכה התוצאה החדשה להולד לא מסגולות שליליות של התנאים שקדמוה, כי אם מסגולותיהם החיוביות ואז אין בה אלא מה שבתוך התנאים הללו, כלומר: לא נתחדש בה כלום. אולם כאשר ציור המקום כבר הוכר לעובדה חדשה בהכרתנו, לזאת מוכרחים אנו לחשבו, אף מנקודת ההשקפה של ההתפתחות ההיסטורית, ליסוד חדש ומקורי". מזה אנו רואים, שההנחה, כי בהתפתחות כחות הנפש אין בפרודוקט המורכב אלא מה שביסודותיו הפשוטים וכי אי אפשר להאסוסיאציה לברוא בריאה חדשה — הנחה שהשתמשו בה רבים לבטל את ההשערה הגיני־טיבית בפתרון שאלת המקום — הולכת ונשנית על ידי הרמן כהן ועליה הוא סומך להורות, שגם אלה החושבים את ציור המקום

כי על ידי זה יוסר מעל שכמה משא כבד של צורה טרנסצינדינטלית יתירה, שהעיקה עליה תמיד וגרמה לערעורים גדולים כנגדה, כי יותר נקל היה למתנגדיה להתנפל על האפריוֹריוּת של צורת המקום מאשר של צורת הזמן.[1])

התוצאה שהגענו אליה עד כה על דבר תפקידו של הזמן בבנין ציור המקום לא תספיק לנו להשגה שלמה בהבנת מהותו של הציור הזה וצריכים אנו להפנות את תשומת לבנו להיסוד הפשוט השני, המשתתף ביצירתו, המכונה בפי החוקרים בשם: „הרגשת השרירים", ולבוא עד תכונתו. החוקר Baine, שהשקפתו על דבר מקור ציור המקום ידועה כבר להקורא (עיין הערה ב' בסוף המאמר), סובר, כי ההרגשה של תנועת השרירים שונה מכל ההרגשות האחרות, מפאת שאליה יְלָוה איזה רגש של הַפְּעָלה (טהאֶטינקייט), שלא נחוש מעין זה בשארי הרגשות. טעמו של דבר, מפני ששארי הרגשות יולדו ע"י שינויים הנעשים על פני שטח גופנו וחוטי עצבי ההרגשה יוליכו את זרם ההשתנות מן החוץ לפנים אל תוך מרכז המח. אבל הרגשת תנועת השרירים תתעורר אצלנו ע"י העצבים המניעים, שפקודתם היא למסור להאברים החצונים את פקודות המרכז, שמקומו במח ובשאר מרכזי העצבים, ומקורה היא הרגשת זרם העצבים (Innervationsgefühle), העובר ממרכז המח אל שאר האברים ומעורר אותם להתפשט או להתכוץ. במציאות ההרגשה המיוחדת הזאת, שהיא כעין הרגשה

1) המעיין בשטת קאנט יִוָכח בנקל שצורת המרחק (רוים-אנשויאונג) איננה תופסת בה מקום חשוב. היסוד העיקרי של כל השטה היא ההחלטה, שבנין הנסיון (ערפאַהרונג) נשען על עמודי כללים סינטיטיים (סינטהעטישע גרונדזעֶצע דעם רייגען פערשטאַנדעס) וכי המה, הכללים הסינטיטיים, נוצרו ע"י זווגם של הקאטגריות עם צורות ההסתכלות בעזרת הסכימאטיזמוס. והנה רואים אנו שקאנט מזווג עם הקאטגריות, בשביל יצירת הכללים הסינתיטיים, רק את צורת הזמן ולא צורת המקום. בכל הפרק: „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" (Kritig d. reinen Vernunft S. 142—149, Ausg. Kehrbach) החשוב מאד לכל בנין שטתו, לא הסתייע קאנט אף פעם אחת בצורת המקום. לצורה הזאת אין שום ערך קונסטיטיבי ביחס לשטתו, כי היא אינה משתתפת כלל בבנינה.

בשם חדש של מקום, אך באמת הקנקן החדש הזה מלא ישן ואין בינו ובין הזמן ולא כלום.[1]

והנה אם כי דעתנו שונה מדעת הח' הרמן כהן בדבר היחס של השטה הגיניטיבית לתורת קאנט בנוגע למקוריותו של ציור המקום, מסכימים אנו בכל תקף למסקנתו, שבהשקפת השטה האמורה על דבר מקורו של הציור ההוא מוצאים אנו הוכחה גמורה לתורתו של קאַנט, אך לאֹ מטעמו. כי לא מפאת שהשטה הגיניטיבית מוכרחת, כפי סברת כהן, להודות במקוריותו של ציור המקום נבוא לידי הוכחה כי קאנט אמת ותורתו אמת, כ"א להיפך, מפאת שבעזרת השטה ההיא יש לאל ידנו להראות, שציור המקום איננו מקורי וכי מקור מחצבתו הוא הזמן, תצא כנגה תורת קאנט על דבר אַ-פריאוריותו של הראשון. השטה הגינטיבית, בהיותה סותרת את ההנחה הפרטית של תורת קאַנט על דבר מקוריותו של ציור המקום, לא רק שלא תמעיט ע"ז את דמותה של התורה הטרנס-צינדינטלית, כי אם תוסיף לה אמץ וסיוע גדול ותישר בה הדורים הרבה. הבנין של הפלוסופיה הטרנסצינדינטלית לא יאבד מאומה מחסנו ועזו, אם תחת שני העמודים של ההסתכלות המהורה (ריינע אַנשויאונג), המקום והזמן, שהקים לו הארדיכל הגאוני, ישען רק על עמוד אחד רחב הכולל את שניהם — על עמוד הזמן. המקום ישאר גם עתה, כפי החלטת קאַנט, צורה אַ-פריאורית, אך לא מפאת שהוא מקורי, כי אם מפני שהוא נגזר מהזמן, שאת אַ-פריאוריותו קשה להכחיש. כל ההוכחות שהביא קאַנט באיסתיטיקה שלו לאַמת בהן את האפריאוריות של המקום לא תזונה ממקומן, כי אחרי שאין במקום אלא מה שבזמן, לכן נמצא בו את כל הסמנים שבו מצטין הזמן (ובכללם גם ההתחלקות וההתפשטות לאין סוף). מסקנתו של קאַנט, שציור המקום לא חדר לתוך נפשנו מן החוץ, כי אם נברא על ידי כח ההסתכלות שבפנימיות נפשנו תשאר גם כן בתקפה, כי אלמלא ציור הזמן (שאיננו יליד חוץ גם לפי דעת רבים מהחוקרים האימפיריים) לא הגענו מעולם לציור המרחק. באחת, שטת קאַנט לא תאבד מאומה ממסקנותיה העיקריות, אם במקום שתי צורות של הסתכלות, נשאיר ביסודה צורה אחת. ואדרבה, עוד תרויח הרבה בפשטותה,

---

1) עיין הערה ה' בסוף המאמר.

פנה של הנסיון (ערפאַהרונג) [1]), — אבן השתיה, שממנו הושתת העולם.

דברים מתאימים לדעתי מצאתי אצל החוקר I. I. Hoppe, שספאת חשיבותם לעניננו אעתיקם פה לפני הקורא:

„שרירי העין, יאמר הח' הנ"ל, ישמשו רק להולכה והובאה, אבל בעלת המדידה (של המרחקים) היא ההפעלה הנפשית, שתשגיח תמיד על שהותה במצב ידוע ותרשום את השהות הזאת אצלה לזכרון. עד כה חשבו, כי השרירים בעצמם יוציאו לאור את פעולת המדידה וייחסו אותה לזרם העצבים (Innervation), להרגשת השרירים ולהעצבים המוליכים את ההרגשה. אמנם לכל אלה יש תפקיד בהשגותיו של חוש הראות; אבל השגת מדת המרחקים לא היתה שלמה, אם ההפעלה הנפשית (גייסטעסטהאֶטיגקייט) היתה זקוקה לערוך על פיהם את מדת האורך, הרֹחב והעמק. בעיקרו של דבר רק כח הדעת המקונן בתוכנו הוא יערוך את מדתם של המרחקים על ידי מדידתו את משך זמן הפעלתו. הזמן והמקום שלו המה והוא יתן להם מדה וקצב."

„כן הוא הדבר גם בכל תנועות מגעיות (טאַסטבעוועגונגען) ובכל מדידות המרחקים על ידי הליכה וכדומה. ואף שאנו משתמשים לזה ברגל, יד ואמה וכדומה בתור קנה־המדה, הנה מדתם של כל קני־מדות אלו בעצמם תוכל לדעת רק ההפעלה

---

1) קאנט יאמר: „Das „ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können", כוונתו, שכל ציורי מחשבותינו מוכרחים להתיחס לנושא אחד, לה„אני", שבו המה מתיחדים. הצד הזה שבהכרה יכונה אצלו בשם: „Die synthethische Einheit der Apperception" או: „ursprüngliche unwandelbare Bewustsein" והוא, לפי דעתו, יסודה הראש והראשון. האחדות הסינטיטית הזאת היא במלים אחרות: הידיעה העצמית של ההכרה ע"ד הפְעָלוֹתיה (טהאַטיגקייטען).

לפי דעתי, ההנחה האמתית הזאת בלולה, כהנחה חלקית, בהנחה יותר כוללת, היינו, בהכרתו של האני הפועל שהוא פועל, כי בהמשך דברינו יתברר לנו, ששום פעולה בעולם לא תצא לאור בלי אינרגיה המכרת את עצמה בעת פעולתה וכי המחשבה (דאס דענקען) היא פעולה רצונית ככל שאר פעולות הנפש. לפי זה יותר קרובים נהיה אל האמת אם נחליף את היסוד של „אני חושב" ביסוד יותר רחב וכולל של: „אני פועל" ונאמר: Das „ich wirke" muss alle meine Thätigkeiten begleiten. כלומר: ההכרה „אני פועל" מוכרחת ללות את כל הפעולות.

של העברת הרצון מהמח המרכזי דרך העצבים המניעים אל שרירי האברים, האמינו הרבה חוקרים. המתנגדים לדעה זו יבארו את הרגשת השרירים בפנים אחרים: יש מהם סוברים שבתוך השרירים עצמם נמצאים חוטים מיוחדים כעין עצבים שיתעוררו בכל עת של התכווצות השרירים והתפשטותם, ועל ידם יקבל המרכז את ההרגשה של השינויים הנעשים בתוך השרירים, ויש אומרים שההרגשה השרירית מורכבת מהרגשות שונות, כמו מהרגשת השינויים, שיתהוו במצב העור של האבר על ידי תנועתו ועל ידי חכוך פרקי העצמות זה בזה בעת התנועה וכדומה.

בזמן האחרון הולכת ומתפשטת בין החוקרים הדעה, שהרגשת התנועה היא מקורית והתחלית, כי יש הרבה עובדות מוכיחות, שאפשר לנו להרגיש את התנועה גם במקום שאין כל הבדל במצב בין תחלת התנועה וסופה. כן יודעים אנו שהתנועה מורגשת לנו גם אם נבטל לגמרי או נחליש על ידי אמצעים ידועים את הרגשת המצב, ולבסוף, הנה התנועה מורגשת אף בעת שלא נוכל לְהגיד מאומה על אדות נטיתה (ריכטונג). [1]

הדעה הזאת נראית עיקר. הרגשת התנועה היא מקורית. ולא זו בלבד, כי אם היא, לפי דעתי, קודמת לכל שארי ההרגשות וההכרות, מפני שהיא המקור הראשי, שממנו יָקֵרו כל חיי הנפש. היא איננה הרגשה כשאר כל הרגשות, גם איננה ציור מחשבתי (פארשטעללונג), ששתיהן, ההרגשה והמחשבה יחד, הן תולדותיה המאוחרות, כי אם היא ידיעה קדומה המונחת ביסודן של כל ההופעות. היא הכרת הנפש עַל דבר הפעלתה (טהאֶטיגקייט). היא אותו היסוד ההכָרתי הפשוט, שאנו מוכרחים להנית לנקודת יציאה בתורת ההכרה והבנת התפתחותה (עיין בדברי הרמן כהן המובאים למעלה). היא ראש

1) עיין בספרו של טשלפנוב הנ״ל ח״א פרק חמישי ובדברי החוקר Goldscheider המובאים שמה. הח׳ Goldscheider, אחרי ההוכחות שהוא מביא לדעתו, הוא מסיים: „לזאת אני חושב כי ההרגשה של התנועה היא הרגשה מקורית ואני משער כדבר קרוב אל האמת, שההרגשה הזאת היא יסוד עיקרי בהשגת ציור המרחק״.

הראשון. — כאשר נשיג את היסוד הפשוט הדרוש לנו ונדע לבאר בטעמים נכוחים, איך מהיסוד הפשוט ההוא יצאה לאור ההכרה, שאנו דנים עליה, אז נאמר, כי באנו לידי השגה שלמה של הענין המבוקש וכי חקירתנו מלאה את אשר הוטל עליה. — עתה נשובה אל ראש דברינו בפרק הנוכחי, לשאלת מהותה של הכרת המקום, ונראה אם יכולים אנו להגיד כזאת בנוגע להכרה ההיא, היינו, הנמצא לנו איזה יסוד הכרתי ראש וראשון ואם אפשר לנו לברר לעצמנו את התפתחות ציור המקום מראשית צאתו לאור מחיק היסוד הראשי ההוא עד הגיעו למרום התפתחותו בנפשנו?

על השאלה הזאת, אחרי כל האמור עד כה, יכולים אנו, לפי דעתי, להשיב תשובה חיובית. מהות ציור המקום ותולדות התפתחותו מובנים לנו עתה כל צרכם על יסוד ההנחות האלו:

א) היסוד הפשוט של ההכרה הוא כח פועל, המכיר בעצמו בכל רגע פעולתו, כי הוא פועל. או במלים אחרות: הוא הפעלה (טהאֶטינקייט) האחוזה יחד עם הכרת מציאותה, כלומר: הפעולה עם ההכרה „אני פועל" תצאנה לאור בבת־אחת ובלתי נפרדות זו מזו, או במלים יותר קצרות — זוהי אינירגיה המכרת את עצמה.

ב) להכרה האמורה תלוה צורת הזמן. [1]

ג) תנועות אברי הגוף ושרירי העין תצאנה לאור על ידי ההפעלה האמורה הפועלת על ידי מרכזי המח באמצעות העצבים המניעים. ועל ידי ידיעתה שהיא פועלת והכרתה את משך זמן הפעולה תשמש לה תנועת האברים למדת זמן קבוע.

ד) על ידי הרגשת תנועת האברים וארך זמן המשכתה יולד ציור המקום, באופן המבואר על פי חכמי הנפש האנגליים, שאת דבריהם הבאתי למעלה.

---

1) צורת הזמן, לפי דעתי, אפשרית רק ביצורים מורכבים, שיש להם הכשרון של התחדשות הציורים. עיין להלן מאמר ג'.

הנפשית על ידי זמן המשכת השגחתה. המרחק הוא דבר הגורם להפעלה הנפשות לעבור בו על ידי תנועות חושי ההרגשה בצירוף השגחה על מדת שהותה במצב כזה״.

„ע״פ הבאור הזה נבין, כי ההתפשטות, היינו, מציאות של בת-אחת זה אצל זה נגזרת מזה אחר זה של ההפעלה הנפשית, היינו, מהזמן. הח׳ Baine יורה לנו, כי ציור המרחק נקנה באמצעות ההרגשות המלוות את התכווצות השרירים, באופן, שזמן המשכת הרגשת התנועה הולידה את צורת המקום. אבל לא נכון הדבר לגזור את ההתפשטות מתוך ההרגשות בלי שום אמצעי, כי באמת להרגשות האלה לא יושם לב ולא על ידן יומד המרחק. באמת הוא נמדד רק ע״י זמן המשכת המחשבה בעת ההעברה דרך המרחק, היינו, על ידי פעולה מחשבתית. ההרגשות שאנו מכנים בשם הרגשת זרם העצבים, הרגשת השרירים וכדומה, המתעוררות בעת תנועת העינים ואברי המשוש, ישמשו רק לחזק את הפעולה המחשבתית של השגחה ומדידה, לתמוך בה להקל את התרשמותה בכח הזכרון ולהוסיף לה אמץ...״

„המלה התפשטות באה לנו מפשיטת היד לתפוש בה איזה חפץ והושאל מזה על כל דבר ממשי או על הריקות שבין הדברים הממשיים. אפשר לפרש ולאמר, כי ההתפשטות של איזה עצם לעבר זה או אחר, היא המשכת הרגשת התנועה העוברת על פניו והמקום הריק הוא המשכת התנועה בין גבוליו. אבל המובן הפנימי של המלות תנועה והרגשה היא פעולה מחשבתית, כלומר: ארך זמן התעכבות ההכרה בתנועה או בהרגשה״ [1]).

אחרי הדברים שהצענו עד כה בתור הכנה והכשרה להשגת המטרה שלנגד עינינו בפרק הנוכחי, נגש עתה אל המטרה עצמה, היינו, לתת לפני הקורא הגדרה שלמה של המושג מקום, ונאמר, שכל בחינה וחקירה על דבר יסודותיה של איזו הכרה והרגשה, אם נאבה להמשיכנה עד קצה, היינו, להכיר את מהותה בשלמות, תביא אותנו בהכרת להנחה של איזה יסוד פשוט הכָרָתי, שלא יסבול עוד שום הפרדה ונתוח (עיין לעיל בדברי הרמן כהן) — אם לא שנחזיק בדעות החמריים, שההכרה תוכל להתבאר כתוצאה של אטומים ותנועה, דעה שכבר הוכחנו את טעותה במאמרנו

---

1) עיין Hoppe: Psychologisch-Physiologische Optik S. 8—12.

לפיה כל העולם האוביקטיבי איננו ריאַלי, כ"א יצירה סוביקטיבית. התבונה, על פי חוקי השכל הטרנסצינדינטליים וקאטגוריותיו, תברא לה עולם מלא של הופעות (ערשיינונגען), שכולן הן יצירותיה. האוביקטיביות, לפי קאַנט, הוא ההכרח השכלי לחשוב את המוחש באופן קבוע על פי החקים הטרנסצינדינטליים שביסוד הכרתנו. תלמידיו, שהרחיבו את הצד האידיאלי שבשטת רבם, הכניסו לתוך רשותו של הסוביקט את כל ההרגשות ובתוכן גם את התנועה וכחשו לגמרי במציאותו של איזה עצם כשהוא לעצמו (דינג אן זיך). „המקום והזמן, יאמר הפרופיסור שטיללינג [1]) הקאַנטיאני, המה צורותיה של ההכרה, אולם החמר שלה הן ההרגשה והתנועה... מהות ההרגשה לא תוכל להתבאר מפני שהיא תכונה טרנסצינדינטלית... כי רק על ידה יש לנו היכלת של ההכרה והנסיון, לכן היא בעצמה בלתי נכרת לנו, כמו שגם הצד השני של תכונתנו הטרנסצינדינטלית, כלומר: החלק הצורתי (הזמן והמקום) לא יובן לנו על פי מהותו לעולם... התנועה תופשת מקום חשוב באותו החומר (מאַטעריאַל) הנמצא ברשותה של כשרון הקבלה-החושית (רעצעפטיוויטאֶט) וגם היא (התנועה) הנה טרנסצינדינטלית כמו ההרגשה... את מושג התנועה אי אפשר לגזור מאיזה מושג אחר. התנועה היא תכונה נפשית שצורותיה, כמו צורות ההרגשה, הן: הזמן והמקום".

הנה כי כן רואים אנו, שכל מה שהאידיאַליות מתרחקת מלהודות באיזה מצע (סובסטראט) ריאַלי של ההופעות, כל מה שהיא משתדלת להבין אותן ולבארן על פי דרכה בתור התגלות של כחות סוביקטיביים של ההכרה, מוכרחת היא יותר לחפש לה מקלט תחת כנפי הטרנסצינדינטליות ולהעתיק לתוך עב הענן הפרוש עליה הרבה חזיונות שהיא מתקשה בבאורם, כלומר, להוסיף על מספר האילמנטים הפשוטים ולהרבות בנעלמים סתומים ותתומים עד עולם. אם נחשוב את שתי הצורות הטרנסצינדינטליות של ההסתכלות, שנים עשר אופני הקאטגוריה (לפי קרויזע ושטיללינג— ששה עשר) ואם נצרף אליהם את ההרגשה, את התנועה ואת כח המדמה (איינבולדונגסקראַפט) ועליהם את האחדות הסינטיטית

---

[1]) Stilling: Psychologie d. Gesichtsvorstellung nach Kants Theorie der Erfahrung S. 52—54.

פרק שני.

הגדרת התנועה מהצד הסובּיֶקטיבי. האידיאַליות הקיצונה. הוכחת מציאותו של אוביֶקט ריאַלי. מציאות שתי הכרות אפריאוריות, הגדרת התנועה בכלל. התרת השאלה ע״ד סבת הקשר התמידי שבין התנועה וההרגשה.

בפרק הקודם הוברר לנו, שציור המקום הוא הכרה מורכבת מהכרת ההפעלה הנפשית בעת הוצאת פעולת התנועה ומצורת הזמן. לפי זה — ההגדרה שהבאנו למעלה, שרגילים להשתמש בה להגבלת מושג התנועה, לאמר: „התנועה היא העתקת החמר ממקום למקום במשך זמן ידוע״, לא תוכל להניח את רוחנו. ראשית, מפני שמושג המקום בעצמו הוא יליד התנועה ואם נגדור בו את התנועה יהיה זה כּפל אותו הענין עצמו במלים שונות, כאלו היינו אומרים: התנועה היא התנועה. ושנית, שמושג החומר גם כן לא יכשר למטרתנו, כי הגדרת החומר היא: עצם התופש מקום, היינו, דבר הנמדד על ידי התנועה, כלומר, על ידי הזמן והתאמצות השרירים, אם כן אנו חוזרים חלילה בהגדרתנו זו במעגל קסם. נשארו לנו להגבלתה של התנועה, רק שתי הכרות אַ־פריאוריות המגלות לנו את טבעה האמתי, והם: ההפעלה הנפשית וצורת הזמן. — לפי זה התנועה היא: **יציאת הפעלה נפשית** (Geistesthat) **מכח אל הפועל במשך זמן ידוע.**

אבל ההגדרה הזאת אינה שלמה כל צרכה, כי היא תבאר לנו את מהות התנועה רק מצד הסוביקטיבי של ה„אני״, בעוד שעיקר כונת השואל, הדורש פתרון לחידת התנועה, היא לדעת את מהותו של החזיון הזה מצדו האוביקטיבי.

השטה האידיאלית הקצונה, שיצאה מבית מדרשו של קאַנט, יכולה לפטור את עצמה מלהשיב דבר על שאלות כעין אלה, כי

עשה קאַנט באנאליטיקה שלו על ידי החלטתו, שאי אפשר לנו להשתמש בקאטגוריות ביחס אל העצם כשהוא לעצמו [1]. וכאשר בכלל הקאטגוריות נכנסו אצלו: המציאות (רעאליטעט), הויה (דאזיין), סבה ופעולה (אורזאכע אונד ווירקונג), אם כן אי אפשר לנו להעלות על הדעת בשום פנים את מציאותו של איזה עצם מחוץ לעולם ההופעות (ערשיינונגען). אמנם קאַנט בעצמו קים בכל תקף את מציאותו של העצם כשהוא לעצמו, אך דבריו בענין זה סותרים אלו את אלו עד כי נתן מקום גם להאידיאליים הקצונים גם להריאליים לתלות עליו את דעותיהם. ואמנם הרבה מדעותיו נוטות כלפי האידיאליות המוחלטת ובמדה ידועה נאמנו דברי Jacobi: „כי בלעדי העצם כשהוא לעצמו אי אפשר להכנס לתוך שטתו של קאנט, אבל אתו יחד אי אפשר להשאר שמה״. [2]) שופנהויער [3]) ידמה, כי הרעיון על דבר מציאות איזה אוביקט ריאלי מחוצה לנו נולד בנפשנו על ידי חק ההסתבבות (Causalität): כאשר יתעוררו בנו איזה הרגשות ייחס להן השכל תיכף — כפי המונח לו בטבעו — איזו סבה, החושיות (זיננליכקייט) מצדה תלביש את הסבה המדומה הזאת בלבושי שתי צורותיה — הזמן והמקום — ואז יולד לנו אוביקט חצוני. אולם ההסתבבות היא אחת הקאטגוריות, שאין להשתמש בהן כי אם בעולם ההופעות ולא מעבר לגבוליו, לזאת, לפי דעתו, השגת מציאות העצם כשהוא לעצמו באופן האמור היא מדומה ואין לה כל יסוד.

בראשית ההשקפה נראה כי גם קאנט חושב את מציאות העצם כשהוא לעצמו בתור סבה להרגשות באמרו: „ההרגשות נתונות לנו״ ובעד זה שקיל למטרפסיה מאת שופנהויער, שהראה על הסתירה העצומה שבין הנחה זו לכל למודי האנאליטיקה של קאנט. אך באמת אין ליחס לקאנט שגיאה גסה כזאת [4]) וכן אי

---

1) Kant, Kritik d. reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach S. 669—670, 671, 685.

2) Kuno Fischer, Geschichte d. neuern Philosophie 5 B. S. 221—223.

3) Schoppenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstellueg. 1 T.

4) עיין בספרו של פאולסן: Imm. Kant, sein Leben und seine Lehre S. 157—158 איך הוא מתאמץ לישב את הסתירה ההיא ע״י ההנחה, כי לפי דעת קאנט יש מובן כפול להקאטגוריות. במובן הראשון כחם יפה רק ביחס להופעות ובמובן השני הם מתיחסים גם להעצם כשהוא לעצמו.

של התפישה (די סינטהעטישע איינהייט דער אפפערצעפטיאן) או ה„אני", אז ימצאו לנו קרוב לעשרים כחות טרנסצינדינטליים, שאין אנו רשאים אף להעלות על דעתנו לבוא בזמן מן הזמנים לידי חקר מהותם, כי נתונים הם לנו מעולם אחר, מעולם טרנסצינדינטלי שאין לשכלנו כל תפישה בו. —

אך באמת אין לו, להשכל האנושי, לפי דעתנו, להתעכב בדרך חקירתו על הגבולים שגבלה האידיאליות הקצונה לאמר לו: „עד פה תבוא ולא תוסיף" ולהרתיע אחור מפני כל חזיון נפשי, שקבל מאת הפלוסופיה ההיא תעודת טרנסצינדינטל. כבר יש לנו דוגמא מהמושג מקום, כי מה שנחשב להאידיאליות ליסוד פשוט והתחלי הוא באמת מורכב ובלתי־התחלי. במרוצת דברינו עוד נשוב ונוכיח זאת גם ביחס למושג התנועה ולחזיון ההרגשה. הוכחתנו הפנימית היא, שמקור כל החזיונות הוא כח ריאלי נמצא בפועל, כלומר, עצם כשהוא לעצמו ולא כח מחשבי, אידיאלי גרידא. כי הידיעה, כלומר, ידיעת נשוא נמצא בפועל, קודמת למחשבה, היינו, לציורי ענינים שאינם בפועל. האחרונה היא התפתחות מאוחרה של הראשונה. בלי ידיעה אין מחשבה. ולכן דרך הפכפך וזר הוא לבנות את כל בנין המציאות על יסוד המחשבה לבד.

והנה, אחרי שמודים אנו במציאות ריאַלית מחוץ למחשבה, אין אנו יכולים עוד להסתפק באותה ההגדרה הסוביקטיבית שהצענו למעלה בהגבלת מהות התנועה וצריכים אנו להשיב דבר גם על השאלה, מהי התנועה מצדה האוביקטיבי? אך טרם נשיב דבר על השאלה הזאת, צריכים אנו לבסס יותר את הוכחתנו הפנימית, אשר אמרנו, על אדות מציאותו הריאלית של העצם כשהוא לעצמו. כי לולא זאת לא יהיה לנו כל מנוס ומפלט מפלפולי הספקנים הנקרנים, שמנשמת אפם תהפך כל המציאות למקסם שוא וגם השכל עצמו עם הבנתו את המציאות ועם כל באורי חזיונותיה ישאר פורח באויר מבלי כל יסוד ושרש. נחוץ לנו מקודם לברר לעצמנו, במה כחנו גדול להשתחרר מכל חששא על אדות קיומה של המציאות הריאלית ואם המצא ימצא לנו בשביל נקודת־יציאתנו זו איזה יסוד מוצק, איזה קרקע עולם כל שהוא להשען עליו. —

הצעד הראשון לבטול הריאליות של העצם כשהוא לעצמו

ידועים (סינתיז) ולא הכרות פשוטות הנקנות לנו בלי אמצעי? —

נפן נא את תשומת לבנו למושג ההפעלה (ווירקען). קאנט יחשוב את הפעולה (ווירקונג) לאחד מאופני הקאטגוריה של היחס (Relation), לקשור (סינתיז) ידוע בין שני ציורי מחשבה, שאחד מהם סבה והשני מסובב, ומקורה הוא השכל. המשפט הזה הוא ראשית חטאת להאידיאליות הטרנסצינדינטלית. על ידו ננעל בפניה השער היחידי, שדרך בו תחדור ההויה שמחוצה לנו אל עולמנו הפנימי. ההפעלה אמנם יש לה תפקיד סינתיטי בשכלנו המפותח, שישתמש בה בתור קאטגוריה, אך באמת מקורה הראשון איננו בשכל, כי היא הכרה בלתי אמצעית. היא מורגשת לנו באופן ישר ככל ההרגשות החושיות, אך היא יותר מקורית מהן, כי היא היסוד העיקרי של כל שאר ההרגשות ובלעדה לא היו אפשריות כל עיקר. —

כידוע, הניח דיקרט ליסוד תורתו את המאמר: „אני חושב לזאת אני נמצא" (Cogito ergo sum). המשפט הזה, כפי שאומר דיקרט בעצמו [1]), איננו היקש שכלי, כי בתור הוכחה סילוגיסטית אפשר לדחותו על נקלה [2]), כי אם הוא מביע בצורה הגיונית את ההכרה הבלתי אמצעית והאינטואיטיבית מידיעת מציאותה, שתחוש נפשנו בכל פעם שהיא עסוקה במחשבותיה. ההכרה הזאת היא ודאית וכסלע איתן תעמוד מול כל גלי החששות והספקות. אמנם אפשר לערער על התוצאות, שהוציא ממנה דיקרט, שהנפש — עצם עומד בפני עצמו, שעצמותה היא המחשבה, שהחמר והמחשבה המה עצמים מיוחדים וכדומה, אבל אין לסתור בשום אופן את הנחתו הראשית, שההכרה אני נמצא בשעה שאני חושב ואני משיג את מציאותי זאת בלי כל אמצעי — היא ידיעה אינטואיטיבית ברורה שאיננה משארת אחריה שום ספק. —

אם נחדור היטב לתכן יסודו של דיקרט נבין שעיקר הוכחתו נשענת לא על העובדה של מציאות המחשבה, כי אם על העובדה של הכרת הקשר שיש בין ה„אני" החושב ובין המחשבה. היינו, ההכרה שהמחשבות הן שלו, כלומר, שהן הפעלותיו (טהאטיגקייטען). המחשבה פה לאו דוקא, במקומה אפשר לנו להשתמש בכל הפעלה

Oeuvres de Decartes, nouvelle edition par Jules Simon Re- (1
ponses aux deuziemes objection p. 170.
.ibidem p. 157 (2

אפשר להחליט, כי אין כל סתירה בין יסודי האַנאַליטיקה שלו ובין דבריו על אדות העצם כשהוא לעצמו במקומות הרבה בספרו. אך נראה הדבר כדעת איזה ממבקריו [1]. כי לקאנט בעצמו היתה מצד אחד הוכחה פנימית במציאותו של העצם כשהוא לעצמו, ומצד השני בא על ידי העיון להמסקנות האידיאליות של שטתו, מבלי שהיתה לו אפשריות להתאים יחד את ההנחות השונות האלו. וכך הניח את הדבר בספרו בלי הכרעה. ובאמת המעיין בדבריו יראה [2]) איך החוקר הגאוני הזה מגין על הרעיון של העצם כשהוא לעצמו, כאלו חש את ריאליותו על ידי צפיה רוחנית מיוחדת — נחלת הגאונים האמתים — למרות היקשי השכל, והוא מטפל בו, מתאבק ומתלבט עם ההלכות הפסוקות, שקבע בעצמו בתור יסודי שטתו ומחפש לו פתח כחודו של מחט להכניסו דרך שם תחת כנפיה. אך עמלו לשוא; הפיל לא נכנס בקופא דמחטא, כי אם צל דמותו בזעיר אנפין בצורת „Grenzbegriff„ היינו, מושג שכלי בלי שום מציאות ריאלית.

בכלל רואים אנו, כי סבת הכפירה בריאליותו של העצם כשהוא לעצמו הוא הרעיון, שהוא בלתי מושג לנו, כי אם בעזרת השכל על יסוד איזה משפט הגיוני, כהיקש ממציאות המסובב (היינו, ההרגשות) על הסבה ולפי שלחוקי השכל, על פי תורת קאנט, אין שלימה בעולם הטרנסצינדינטי, לכן חסר לנו כל יסוד לאמת מציאות איזה דבר ריאלי מחוץ למחשבה.

אך האם באמת הידיעה על דבר מציאותה של איזו הויה מחוצה לנו תגיע אלינו על ידי היקש שכלי? האם לא נמצא אותה ההכרה עצמה באורגניזמום היותר שפלים, שגם חושי הרגשתם עודם בראשית ההתפתחות ובודאי אין ליחס להם את השכל המפותח שלנו עם קאטגוריותיו? האפשר לנו לדחות את עדותו של האינסטינקט הבריא, שאינו מסופק אף רגע בהרגשתו הבלתי אמצעית של עולם ריאלי, שבו הוא חי והוה, פועל ונפעל? ומי מלל לנו, כי הויה ופעולה (דאזיין אונד ווירקונג) המה רק מושגים שכליים (קאטגוריות), המורים רק על אופן חבורם של ציורי מחשבות

---

1) Hartmann, Kritische Grundlegung d. transcendentalen Realismus S. 21—26.

2) Prolegomena § 32.

„אני נפעל" מביאה אותנו לידי הכרה אינטואיטיבית, לא פחות ודאית מהראשונה, של מציאות איזה אוביקט, כלומר, של איזה „אי־אני" הפועל בנו.

הכרה אינטואיטיבית כזאת תופיע בנו בכל פעם שכח זר מתפרץ לתוך גבולנו. אם, למשל, זרועי פשוטה וחברי יתפוש בה ויכופֶנה, למרות התאמצותי להחזיקנה במצבה הראשון, אז מלבד הרגשת מגעָן ודחיקתן של ידי חברי בבשרי, אחיש בלי כל אמצעי, כי איזה כח מן החוץ מתפרץ לתוך גבולי ופועל בי. ואלו היה אפשר להוציא את פעולת כפיפת ידי מבלי עורר בי שום הרגשה אחרת של מגע ודחיקה, למשל, על ידי כח איליקטרי הפועל ישר על השרירים, הייתי בכ"ז מרגיש גם אז אותה ההרגשה עצמה מבלי כל שינוי.

ההרגשה ההיא לא תמציא לנו, אמנם, שום מושג ממהותו של האוביקט הטרנסצינדינטי או ה„אי־אני", היא תתן רק הכרה מפעולתו (דאס ווירקען) של ה„אי־אני" על ה„אני" שלנו באופן ישר בלי כל אמצעי. בריאליות של ההפעלה הזאת אי אפשר להטיל שום ספק, אחרי שהיא מורגשת לנו בבהירות היותר אפשרית, וכשם שאין אנו מסתפקים בעת הרגשת הצבע במציאות ציור הצבע בתוך נפשנו, כך אי אפשר בעת הרגשת הפעולה של האוביקט הטרנסצינדינטי לחסתפק במציאותו.

אולם כאן ישאל השואל, איזה זכות יתירה נמצא בהרגשה זו להגן על הריאליות יותר מאשר בשאר ההרגשות? הלא כל כחה של האידיאליות מונח בהחלטתה, שכל מה שאנו מרגישים, משיגים וחושבים המה שינויי ה„אני" המכיר ואין לנו שום דרך לצאת מתוך החוג המוגבל הזה לדון על איזו מציאות חוץ ממנו. אם כן אף אם נניח שנרגיש בלי אמצעי, שהננו נפעלים מאיזה כח זר הפועל בנו, הלא ההרגשה הזאת היא רק הרגשתנו אנו, כלומר, גם כן הרגשה סוביקטיבית כהרגשת הצבע וכשם שהאידיאליות תגזור אומר, כי הופעת הצבע הוא ציור מחשבי גרידא, שנולד בתוך ה„אני" שלי בלי שום ענין מתאים לו מן החוץ, ככה תחליט, שגם הרגשת ההפעלה הזרה הפועלת בי, היא רק ציור מצטיר בתוך ה„אני" המכיר, כאלו הוא נפעל מאיזה כח שני, בעוד שבאמת אין כאן כח אחר, זולתי כח החושב והמצייר?

על זה נשיב, שעלינו להבחין ולהכיר, שבכל הרגשה

הנעשית בהכרה (בעוואוסטזיין), היינו, הפעלה האחוזה בידיעתנו הפנימית, שהמוציא אותה לאור הוא ה„אני״ שבתוכנו. את ההכרה ההתחלית הזאת, שבאמת יש להבדילה, לפי דעתי, ממושג המחשבה במובן הרגיל, יכנים דיקרט בגדר המחשבה ומזה יצא לו משפטו היסודי: „אני חושב לזאת אני נמצא״. [1]

את כוונתו של דיקארט בהמשפט הנ״ל מוצאים אנו מבוררת היטב בהרצאתו של ק. פישר [2]: „המשפט אני נמצא, יאמר ק. פישער, יבטא לנו את ההכרה הודאית שיש לי ממציאותי (זעלבסט-געפיהל). ההכרה הודאית הזאת נקנית לי ע״י ההכרה הפנימית שיש לי מהפעלותי. מתוך ההכרה של כל פעולה מפעלותי תצא בלי ספק המסקנה שאני נמצא ורק דוקא — על זה צריך לשים לב ביחוד — מתוך ההכרה. ידיעת פעולת עצמו נכנסת בגדר המחשבה. לזאת לא מכל פעולה ומעשה אפשר לברר את אמתת מציאותי, כי אם מכל פעולה עד כמה שהיא מתיחסת אל ה„אני״ שבי, כלומר, עד כמה שאני מכיר בה שהיא שלי ותופש את זאת במחשבתי. לפיכך ההחלטה על דבר וַדאות מציאותי נוסדה רק על העובדה של המחשבה״.

המעיין בדברים האלה יכיר לדעת, כי כל כחו ההגיוני של הפרינציפ הדיקארטי צפון בהנחה, שההכרה „אני פועל״ היא הכרה אינטואיטיבית אמתית, שלא יפול בגדרה שום ספק, ובאמת, בכל אוצר הכרותינו וידיעותינו אין לנו מושכל ראשון — אקסיומה — יותר ודאי ומחוור ממנה. —

וכשם שהידיעָה „אני פועל״ מביאה אותנו לידי הכרה ודאית של מציאות הסוביקט הפועל, כך, לפי דעתי, הידיעה

1) במובן זה יפרש לנו דיקארט בעצמו את משפטו האמור. במענה שהשיב לגַסֶנדי על טענתו שטען כנגדו לאמר: כשם שאפשר לי להקיש מן המחשבה על מציאותי כך אפשר להקיש גם משאר פעולות ולאמר למשל: „אני מתהלך לזאת אני נמצא״, יברר לנו דיקארט, כי באמרי: „אֲני מתהלך לזאת אני נמצא״ כוונתי לאמר: בהידיעה שיש לי שאני מתהלך כבר כלולה ההכרה שאני נמצא. לזאת עיקר ההוכחה מהעובדה של ההליכה היא עד כמה שהיא ידועה לנו, „en taut que la connaissance Interieure que j'en ai est une pensée״, כלומר, עד כמה שהיא נמצאת בתור מחשבה, לפי זה המשפט הנ״ל אחת הוא עם המשפט: „אני חושב כו״. ibidem. Reponses aux cinquiemes objections ס. 35.

2) Die Geschichte d. neuern Philosophie 2-te Aufl. 1865 1 B. S. 499.

כי זה איננו סותר במאומה את הרגשתי המרגשת את ציור הצבע, אבל באמרי, כי באמת אין כח זר של „אי-אני" פועל בי, כבר סנתר אני את הרגשתי עצמה, שכל תְּכנה היא פעולת כח זר הפועל בי. — באופן האחרון האוביֶקט השני כלול בהראשון ואפשר לאמר, כי אין כאן אוביקט שני כלל (ובאמת לא נוכל לצייר במחשבתנו, להרגשת כח זר פועל בי, עוד אוביקט שני אחר טרנסצינדינטי, מלבד האוביקט הראשון כאשר לשאר ההרגשות), כי אם אוביקט ראשון גרידא. וכאשר כבר אמרנו, שמציאותו של האוביקט הראשון היא אמתית לכל הדעות, לכן אין להכחיש את העובדה, שבהרגשה „אני נפעל" הנני מכיר בלי אמצעי את ההפעלה הריאלית של „אי-אני" הפועל בי, היינו, את פעולת העצם כשהוא לעצמו [1]).

כבר אמרנו לעיל, כי ההכרה „אני פועל" היא הכרה ראשית, מקורית. עתה צריכים אָנו להוסיף, כי ההכרה שאנו עסוקים כעת בבאורה, היא שניה לה ותכנה יכול להתבטא על ידי המלות „אני נפעל".

כשם שההכרה „אני פועל" תכיל בקרבה שני חלקים: הכרת ה„אני" (זעלבסטבעוואוסטזיין) והכרת ההַפְעָלה (דאס ווירקען), כך ההכרה „אני נפעל" תכיל בקרבה הכרת ההפעלה והכרת ה„אי-אני" [2]), היינו, הכרת מציאותו של אוביקט טרנסצינדינטי, או עצם כשהוא לעצמו (דינג אן זיך) [3]). — ההכרות „אני פועל" ו„אני נפעל"

---

1) ההוכחה הזאת לא נאמרה אלא כלפי הפלסופיה האימַמנינְטית, הסוברת כי אנו אין לנו רק המחשבה לבד. לפיה ההופעה במחשבה היא ההויה (Percipi-esse) וכל יציאה מתוך גבולות המחשבה אסורה. אך, כמובן, אינה אומרת כלום כנגד הדעה, שיש שרש משותף להאני והאי-אני, שבו הם מדובקים יחד. למשל, רצון או שֵׂכל כללי או „אני אַבסולוטי" של פיכטע, שבו יבטלו כל הנגודים שבין הפרטים.

2) רבים ידמו כי להכרה של מציאות אוביֶקט מחוץ לה„אני" צריך שתקדם הכרתה של צורת המקום. הרעיון הזה, לפי דעתי, היא שגיאה ראשית, שגרמה להדיח רבים מדרך האמת. הכרתה של מציאות „אי-אני" קודמת בדרך ההתפתחות לכל ההרגשות וההכרות האחרות, שכו‌ָן מושרשות בה והיא אינה תלויה בהן כל עיקר.

3) לכאורה אפשר היה להוסיף לשלש ההכרות האמורות: אני, הפעלה ואי-אני, עוד הכרה רביעית, את הכרת ה„הויה"; אך לפי דעתי המושג של הויה, ענינו: איזו מציאות היכולה לפעול עלי והוא כלול כבר בהכרות „הפְעָלָה"

אפשר לנו לצייר שני אוביקטים. הראשון הוא נשוא (אוביקט) פנימי, בו אנו מציינים את ההרגשה, ההשגה או ההכרה מופשטות מנושאן המרגיש, המשיג והמכיר, והשני הוא נשוא טרנסצינדינטי, היינו, העצם כשהוא לעצמו, המקביל להאוביקט הראשון. הראשון הוא נמצא לכל הדעות, כי אין שום אידיאליסט בעולם שיאמר לא הוא. במה נחלקו, בהאוביקט השני הטרנסצינדינטי, היינו, אם יש להראשון איזה דבר מתאים לו מחוץ למחשבה. למשל, באמרנו, כי מרגישים אנו את הצבע הירוק, הנה גם האידיאליסט היותר קצוני יודה שיש מציאות לצבע הירוק ביחוסו לה„אני" באותו רגע שנרגישנו, כי ההרגשה בעצמה לא תוכל לטעות, אם לא יִלָוֶה אליה משפט מַשְׁגֶה של כח השופט. לפי זה האוביקט הראשון— במשלנו הצבע—הוא נמצא אֲמתי בכל פנים. במה נחלקו, אם אפשר לנו לשפוט ממציאות אוביקט זה במחשבתנו על מציאות אוביקט טרנסצינדינטי מחוץ למחשבה והרשות נתונה להאידיאליסט להכחיש את מציאותו של זה השני, כי על ידי זאת לא יִגָרַע מאומה מהתכן הכלול בהאוביקט הראשון, שאת מציאותו הוא מחייב. היינו, חיוב המציאות לאוביקט הראשון ושלילותו מן השני אינם סותרים זה לזה. וזהו מפני שהאוביקט הטרנסצינדינטי איננו אָצור בתכנו של האוביקט הראשון. למשל, בהרגשת הצבע, אם ננתח את כל תכנה לחלקיה לא נמצא בהם, כי אם מצבים נפשיים ידועים מלובשים בצורות של מקום וזמן, ואם נאמר שהמקום והזמן (כאשר תחליט האידיאליות) הם יצירות המחשבה בלי שום מציאות חוץ ממנה, אז יהיה כל תוכן הרגשתנו זאת מראש ועד סוף כולו סוביקטיבי ואפשר לאמר שהרעיון על דבר מציאת איזה אוביקט טראנסצינדינטי מתאים לאוביקט הראשון הוא הוספה שכלית אל ההרגשה, מיוסדת על אחד מחוקי השכל (קאטגוריות). מפני זה יש לבעל דין לדחות את ההוספה הזאת ולאמר, כי אין מקבלים עדות מפי הקאטגוריות בדברים הנמצאים מעבר לגבול מחשבותינו, כי אנו אין לנו אלא ההרגשה בלבד. אבל בהכרה הבלתי אמצעית של „אני נפעל", אם ננתח את תכנו של האוביקט הראשון הזה, כבר נמצא בו כח זר הפועל בו ואנחנו לא נוכל להכחיש את אמתותו של האוביקט השני הטרנסצינדינטי מבלי לבטל בזה את כל תכנו של האוביקט הראשון—כלומר, אפשר לי להחליט כי אין דבר מחוץ לה„אני" מתאים אל ציור הצבע המצטייר במֹחי,

אחרת — שאיפה, שמביאה את האני לידי הכרת מציאותו של האוביקט הטרנסצינדינטי על ידי הידיעה של „אני נפעל״; את השאיפה הזאת אי אפשר לתאר בשם אחר יותר מתאים לה ממלת ה„רצון״ [1].

בהנחות האמורות נמצא את המפתח להבנת הרבה ענינים סתומים ותתומים בתורת הנפש וההכרה. הנה תצילנה אותנו מידי אידיאליות קיצונה, המהפכת את כל עולמנו לתהו ובהו, ותגשורנה לנו גשר לצאת מתוך מעגל קסם של ציורים סוביקטיביים אל עולם ריאלי של כחות פועלים ונפעלים. בפרקים הבאים נבאר איך על יסוד ההנחות האלו נבין את סוד ההרגשה והמחשבה ואופן התפתחותן ועתה נשובה אל ענינגו לבאור מהות התנועה.

כבר אמרנו, כי התנועה נגדרת על ידי המשפט: התנועה היא יציאת הפעלה-נפשית ידועה אל הפועל במשך איזה זמן, או, אם נשתמש במלה „רצון״, נאמר, כי התנועה היא יציאת הרצון מכח אל הפועל. אולם ההגדרה הזאת, כאשר כבר העירותי לעיל, אינה שלמה כל צרכה, מפאת שהיא מבארת לנו את התנועה רק מצדה הסוביקטיבי. צריכים אנו לדעת, מהו ענינה בעולמו של ה„אי-אני״, שזה עתה הוכחנו את מציאותו הריאלית. מכירים אנו את התנועה לא רק כהרגשה פנימית, כי אם רואים אנו אותה בכל אשר נפנה בעולם שמחוצה לנו. לפי זה אל המובן הסוביקטיבי של התנועה צריך להיות מקביל מובן שני, אוביקטיבי. תנועת הכדור הנזרק מכלי תותח ותנועת גרמי השמים במסלוליהם מחוללת שינויים ריאלים בעולם הבלתי תלוי לגמרי בציורי מחשבותינו. האפשר לנו להחליט ולאמר, שגם התנועות ההן הנה פעולתיהם של רצונות היוצאים מכח אל הפועל? —

למען דעת איך להשיב דבר על השאלה הזאת, צריכים אנו להקדים, כי ההשגה שיש לנו מהעולם הטרנסצינדינטי על ידי הידיעה האמורה לעיל: „אני נפעל״, לא תתן לנו שום ידיעה על דבר מהותו, כי אם תעיד לנו על מציאותו. יודעים אנו שמלבד

---

1) „אין לנו מוצא אחר, כ״א לקיים את סברתו של שופנהויער, שכל מה שמונח בחיק ידיעתנו, ההרגשות וההכרות, כולם המה הופעות של הרצון. ובאמת כל המתחקה על מהלך מדעי הטבע והתפתחותם בדעה בלתי משוחדה מוכרח להודות, כי כולם הולכים וקרובים אל ההשקפה של החושב הגאוני ההוא״ Stilling, Psychologie d. Gesichtsvorstellung S. 82.

אינן תוצאה מאיזה תפקיד (פונקציאן) של המחשבה, כי המחשבה היא תולדתן. וכן אינן תוצאה של החושיות (זיננליכקייט), כי החושיות תלויה בהן. ומפני זה אפשר לכנותן בשם **ידיעות** אַ-פריאוריות וטרנסצינדינטליות, מפני שהן קודמות לכל מחשבה והרגשה ומפני שרק על ידן תנתן לאחרונות האפשרות להופיע לאור עולם.

ההפעלה בשתי הידיעות האלו הנה עובדה ריאלית בעולם הטרנסצינדינטי ואינה מחשבה על דבר פעולה מדומית, כי המחשבה והדמיון (פארשטעללונג אונד איינבילדונג) הן יצירות מאוחרות מאד בהתפתחות ההכרה וכן ה„אני״ הנושאה איננו רק מכיר, כי אם גם חי ופועל[1].

אם נבוא להגדיר את הנושא של **הידיעה** „אני פועל״ לא במלה „אני״, כלומר, לא מהצד ההכרָתי בלבד, כי אם מצד תפקידו בעולם הטרנסצינדינטי, עלינו להשתמש במלה „אינירגיה״ ולאמר, כי היא אינרגיה המכרת בעצמה בעת פעולתה ומתנגדת לכל אינירגיה אחרת הבאה להניא אותה מלהתמיד בפעולתה — אינירגיה הריצה באותה הפעולה המיוחדת לה, כלומר — הרצון. — בנשאנו פה את שם הרצון על שפתנו מכֻונים אנו בו רק להתאמצות ה„אני״ הפועל בהוצאת פעולתו והתנגדותו לכל כח אחר הבא לבטלו ממנה. ואין אנו מכֻונים להשוותו לאותו הרצון המורגש לנו בנפשנו, שהוא בלתי נפרד מרגשים והרגשות אחרות. ואין אנו רוצים להכריע פה בין החולקים, אם באמת מרגישים אנו את הרצון הפועל בנו כשהוא לעצמו, או שהוא בלתי מושג לנו כל עיקר ואנו מרגישים רק את ההרגשות האחרות הבאות לרגליו.

בעיקר הדִבר אין אנו מכניסים בזה ענין חדש שאיננו כלול כבר בהידיעה האמורה של אני פועל ונפעל. אולם חפצים אנו להשתמש במלת „רצון״ תחת השם „אני״ במקום שצריך לסמן את שאיפת ה„אני״ להוצאת הפעולה המיוחדת לו והתנגדותו לפעולה

ז„אי-אני״ ואיננו הכרה מיוחדת. — וכבר הורה החוקר Lotze שההויה של **איזה** דבר (דאס זיין) אין לה מובן **אחר**, כי אם המָצא הדבר ביחוסים שונים: „Sein heisst in Beziehungen stehen“. עיין בספרו: Grundzüge der Metaphysik § 10.

1) אבקש את הקורא המעיין לבל ימהר לחרוץ משפטו על הרעיונות המובעים פה עד אשר יקרא בשום לב את המאמר השלישי, על דבר **הידיעה** וההכרה, שיבוא להלן.

כלומר, הוא נמצא ביחס ידוע אל האוביקט הטרנסצידינטי (במשלנו— המזון), ביחס הנערך על ידי משך הזמן של הפעלתו הנפשית. הכרת היחס הזה חשוב מאד לקיומם של כל האורגניזמים ובנסיונות המפתחים את ההכרה ההיא עברו עליהם אלפי דורות עד שהתפתחה ובאה לידי מדרגה גבוהה ועברה מהכרת היחס שבין ה„אני" המכיר ובין האוביקט, להכרת היחס שבין האוביקטים בינם לבין עצמם, הנמדד גם כן על ידי משך זמן ההפעלה הנפשית האמורה, שבה צריכה לעבור מאוביקט לאוביקט. במדרגת ההתפתחות, שאנו עומדים עליה, יש לכל אחד מאתנו כעין מפה ארוגה מהפעלותינו הנפשיות וזמן המשכתן, שעליה נרשמים כל האוביקטים הידועים לנו, ומפני זה כל אוביקט נמצא ביחס ידוע לפעולתנו האמורה וכל שינויי היחס בין האוביקטים יְשַׁנה גם את יחוסיהם אליה ונמדד על ידה. — ביחוד תוקל המדידה הזאת על ידי חוש הראות, מפאת שבאמצעי שרירי העין תוכל ההפעלה הנפשית למדוד במשך זמן היותר קטן שינויי-יחסים (כלומר—מרחקים גדולים מאד, — וזהו עצם ציור המקום, ובאופן זה תושג לנו התנועה של אוביקטים שמחוצה לנו הנמצאים במקום. אולם מכל אלה לא יגונב לנו דבר ממהותה של התנועה כפי שהיא בעצמה. בראותנו איזה גשם עובר ממקום למקום אָנו מדמים, שמשיגים אנו בשלמות את כל החזיון המתהוה לעינינו מראש ועד סוף וכי אין לו תוכן ותכן אחר מבלעדי מה שיורו לנו חושינו, שהגשם התנועע ועבר ממקום למקום. אך אם נעתיק את המושגים מקום ותנועה למובנם האמתי, אם נחשוף את מקור מוצאם ונתבונן, שהמקום איננו הוי מיוחדת המכילה בקרבה את כל הגשמים, כי אם השגה מורכבת מתנועה וזמן וכי התנועה עצמה היא הפעלתנו הנפשית, צריכים נהיה להודות, כי מכל החזיון האמור נדע רק, שבין האוביקטים נעשה איזה שינוי יחס, שינוי, שאנחנו גם כן יכולים להוציא לאור על ידי הפעלה נפשית במשך זמן ידוע ואשר למען הכירו מוכרחים אנו להוציא אותה ההפעלה בפועל או לכל הפחות במחשבה. אולם מהי מהות השינוי הנעשה בין האוביקטים? מזה לא נדע דבר, כמו שלא נדע ממהותם של האוביקטים הפועלים בנו; כי כל ידיעותנו התפתחו מידיעת עצמותנו (זעלבסט־בעוואוסטזיין) וכל מה שנדע מהעולם של ה„אי-אני" הוא רק על ידי הידיעה הפנימית: „אני פועל ונפעל", — ידיעה, שתורה לנו רק על מציא

ה„אני״, הידוע לנו על ידי **הידיעה** של „אני פועל״, יש עוד במציאות „אי-אני״ המתפרץ לתוך גבולי ה„אני״ ופועל עליו. כל אלה יודעים אנו על ידי ידיעת עצמותנו (זעלבסטבעוואוסטזיין), המכילה את הידיעה „אני פועל ונפעל״. הכרה אחרת מלבד הכרת עצמותנו אין אתנו, ואולי מין הכרה כזאת איננו לגמרי במציאות. הידיעה של „אני נפעל״ הוא היסוד לכל הרגשותינו, כי ממנה התפתחו (כאשר אבאר להלן), וזהו הטעם, שאנו מיחסים כל הרגשה והרגשה לאיזה אוביקט טרנסצינדינטי, לאיזה עצם כשהוא לעצמו. החלק שיש ל„אי-אני״ בכל הרגשה הוא רק הַחְשַׁת קבלת הפעולה מידו, אבל כל שאר חלקי ההרגשה בכל גוניה השונים מותנאים על ידי תנאים סוביקטיוויים של ה„אני״ ואינם מגדירים במאומה את מהותו של ה„אי-אני״. ההרכבה של האורגניזם המרגיש ומכיר, שגדלה והסתעפה יותר ויותר במשך אלפי דורות ושיצרה לה כלי שרת מיוחדים לקבל על ידם את פעולות ה„אי-אני״ באופנים שונים, הספיקה להלביש את הפעולות ההן בשלל צבעים ולהבדיל ביניהן על פי סמנים מיוחדים, אך הצבעים השונים והסמנים המיוחדים אין להם שום מציאות ריאלית, כי המה כולם הרגשות סוביקטיביות ולא ימציאו לנו שום ידיעה על ידי מהותו האמתית של ה„אי-אני״. אפס, אם כי אין לנו יכלת להגיע לאיזו הכרה חיובית ממהותו של ה„אי-אני״ בעזרת הרגשותינו, בכל זה אפשר לנו לבוא לידי הכרה, שיש בינינו ובין האוביקטים המרובים, שעל ידם משתקף ה„אי-אני בתוך חושינו יחס ידוע, — יחס, הנכנס בגדר הכמות והמדה ושיש ביכלתנו לשנותו. להשגת היחס הזה באים אנו על ידי ההכרה של ההפעלה הנפשית בצירוף החשת הזמן, שהגדרנו בה לעיל את מושג התנועה מצדה הסוביקטיבי. נקח נא למשל איזה יציר אורגני מהיצורים הנמוכים, שכבר הספיקה התפתחות חושיו להביאו לידי הבדלה של אוביקטים שונים בתוך „האי-אני״, אם כי לא באותו הרבוי הנתן לנו על ידי חושינו, שכבר התפתחו להרגשת אלפי גונים ולהבדלים דקים מן הדקים. היצור הזה יודע על פי הנסיון, כי למען השיג לעצמו את היכלת לפעול על איזה חלק של ה„אי-אני״ המושג לו, צריך הוא להוציא הפעלה נפשית ידועה, במשך איזה זמן. למשל, אם נמצא במרחק עשר אצבעות מהמזון הדרוש לו צריך הוא להוציא הפעלה נפשית ידועה לו (הנקראת בפינו בשם „תנועה״) ולהמשיכה עד אשר יגיע למטרתו

ראשיים—שזהו עצם עסק הפלוסופיה — אז הדעת נותנת, שאין לנו כל טעם וסברא להחליט, שה„אי־אני״ הפועל בי, הוא ממהות אחרת לגמרי ואיננו גם הוא רצון פועל כמוני. אדרבה, השכל מחייב, שאין לנו להכנים את השניות (דואליזמוס) במקום שאין בו צרך, כי אם עלינו לנסות תחלה לבוא לידי הבנת העולם על ידי אותן היסודות הידועים לנו ואין לנו להשתמש ביסודות נעלמים, כי אם על פי הכרח קצוני במקום שלא יספיקו לנו היסודות הידועים לבאורם של החזיונות. החוקרים, שהניחו את הדואליות לאבן פנת שטתם, עשו זאת מפאת ההכרח, כי הם לא ירדו לחקר מהותם של המקום והחמר וחשבו אותם לאילימנטים פשוטים התחליים של המציאות. אבל לנו — שכבר עלה בידנו להפריד את המושגים האלה ליסודותיהם ולהוכיח את הרכבתם — אין כל רשות הגיונית לראות ב„אי־אני״ יסוד נבדל מה„אני״. העובדה, שה„אני והאי־אני״ פועלים ומתפעלים זה על זה וזה מזה, כבר תעיד, ששניהם המה מסוג אחד. לבד זאת, הנה התנועה לא היתה ידועה לנו כל עיקר, לולא היה בכח ההפעלה הרצונית שבנו לחקות את כל שינויי היחס הנעשים בין האוביקטים ולדעת על ידי זה את מדתם וערכם, כי רק על ידי היכלת, שיש לה להוציא בעצמה — בפועל או במחשבה — אותם שינויי היחס המתגלים בין האוביקטים, יש לנו מושג מהיחוסים האלה. כן רואים אנו, שיש בכחה לגרום שינויי יחס לא רק בינה ובין האוביקטים, כי אם גם ביניהם עצמם, בהעתיקה איזה חפץ ממקום למקום. בכל אלה רואים אנו, שתוצאות הפעלתה שוות להתוצאות של פעולות האוביקטים ומזה יש להוציא משפט שפעולותיהם הן ממין אחד, היינו, אלו ואלו פעולות רצוניות היוצאות מכח אל הפועל. —

אך יש הוכחה אחרת, שתכריע את מאזני המשפט לצד השערתנו ותתן לה חשיבות של היפותיזיה מדעית:

הנה הענין היותר תמוה בחידת ההרגשה הוא זווגה עם התנועה. לעיל כבר הבאתי דברי חכמים שהחליטו, כי החבור הזה הוא חידה סתומה ותתומה ויש אומרים שהיא תשאר לעולם בלי פתרון [1]. החכם טין — בדבריו שהבאתי למעלה — נתן לנו ציור

1) כן היא גם דעת הפסיכולוג המפורסם Friedrich Iodl בספרו: „פסיכולוגיה״. בעיניו אין כל ספק שההכרה וההרגשה אינן יכולות להחשב בתור סבות של תנועת תאי העצבים, ולהיפך, התנועה לא תוכל להחשב כסבת ההכרה.

של אותו העולם ועל מציאות איזה יחס בין חלקיו, אבל לא על מהותו הפנימית ועל הגורם האמתי של היחס האמור.

לפי זה הכרתו של עולם ה„אי-אני" הפועל בנו באופן ישר בלי אמצעי היא בלתי אפשרית לנו, ואולי — כפי שאמרנו לעיל — מין הכרה כזאת אינה כלל במציאות, כי לנו אין כל מושג מאפשריותה. הדרך היחידי שנשאר לנו להשגת העולם האמור היא דרך הכרה על ידי אמצעי (אינדירעקט), כלומר, דרך ההיקש ונזרה שוה מה„אני" על ה„אי-אני".

בדרך הזה — דרך ההשערה (היפותיזה) — אנו נגשים להתרת השאלה, אשר לפנינו ונאמר, כי התנועה בכלל, מאיזה צד שנשקיף עליה, היא ה פ ע ל ה נ פ ש י ת (גייסטעסטהאט) ומהותה היא: יציאת הרצון מכח אל הפועל. —

ההשערה הזאת, שעד כמה שידעתי לא שערוה מי שקדמוני, נראית זרה ומתמיהה בראשית ההשקפה, אך היא תתאמת לנו יותר ויותר כל מה שנרבה להתבונן אל המציאות הסובבת אותנו ונבוא עד חקר יסודי הכרתנו. ראשית דבר, עלינו לבטל את הקסם של ציורי מקום ותנועה כדברים ממשיים הנתנים לנו על ידי חושינו, קסם, שקסמו לנו התפתחותנו והסתגלותנו התמידית אל ה„אי-אני" הסובב אותנו. צריכים אנו לחזור את המושגים האלה למקור מוצאם ולהבין את התכן הצפון בם. שנית, עלינו להתבונן, כי מהותם של האוביקטים השונים, שנראים לנו כממלאים את המקום אינה ידועה לנו לגמרי וכל מה שאנו משיגים מהם בעזרת החושים, המה לבושים חצונים, שאנחנו בעצמנו הלבשנו אותם. שלישית, שהענין היחידי המושג לנו על ידי הכרה בלתי אמצעית הוא — כמו שבארנו — הכרת הסוביקט את עצמו בתור רצון פועל ונפעל, הכרה, הכלולה בהידיעות ההתחליות: „אני פועל ואני נפעל" והמכילה בתוכה את הכרת מציאותו של האי-אני או האוביקט הטרַנסצינדינטי. רביעית, שעל ידי ההפעלה הנפשית והחשת הזמן אנו קונים לנו, על ידי התפתחות ארוכה, את ההכרה, שיש בינינו ובין האוביקטים השונים, שעל ידם משתקף ה„אי-אני" בתוך חושינו, וכן בין האוביקטים בינם לבין עצמם, איזה יחס משתנה, המתפעל מהפעלותינו הנפשיות ותלוי בהן. אם אחרי שנברר את כל אלה לעצמנו, נצא לדין על המציאות, לחפש ולמצוא חשבון המעשים ובאור החזיונות על יסוד איזה אילימנטים

קבוצה של תאים חיים, ממלכה קטנה ערוכה בכל ושמורה על ידי שרים ופקידים גבוה מעל גבוה, בהם מושלים ועבדים, גדולים וקטנים״. כל הרגשה, כפי שיורו לנו מדעי הטבע, תתהוה באופן כזה: איזו תנועה מעולם החצוני תפעל על התאים החצונים של הגוף, או של האברים המיוחדים של חושי ההרגשה ותעורר בהם תנועה ידועה. התנועה הזאת תעבור מתא לתא דרך חוטי העצבים פנימה עד שתגיע למח שבראש ותזעזע את תאיו ושמה, בתוך המרכז, תהפך התנועה באופן פלאי להרגשה. וכן להיפך, איזה רעיון ורצון במרכז יהפך כמו בקסם נפלא לתנועה, שתעבור דרך העצבים אל האברים החצונים ותכריח את שריריהם להתכוץ או להתפשט. זהו, לפי ההשקפה הרגילה, האוצרת בחבה את הפליאה הגדולה של התנועה וההרגשה. —

אולם לפי השקפתנו, שכל האוביקטים המוחשים לנו, המה, כפי שהם לעצמם, רצונות פועלים, נאמר, כי כל גוף אורגני הוא קבוצה של רצונות הרבה, הקשורים זה בזה ופועלים זה על זה תחת שלטון רצון מרכזי אחד העומד על גביהם. ההרגשה תתהוה באופן כזה: הרצונות של האוביקטים מעולם של ה„אי-אני״ בצאתם אל הפועל יתנגשו עם ההפעלות של הרצונות החלקיים של ה„אני״ הכללי המורכב, כלומר, עם הרצונות של תאי הגוף ויעוררו אותם לשורה ארוכה של הפעליות אחרות (טהאֶטיגקייטען) העוברות מתא לתא דרך חוטי העצבים עד הגיעם למח הראש. ההפעליות שיתחדשו על ידי זה ברצונות החלקיים של מח הראש (היינו — בתאיו) על ידי פעולותיהם זה על זה ועל הרצון המרכזי (כמובן, מכֻונים אנו פה במלות: תאים, חוטי העצבים ומח הראש והתפעלותיהם — על ענינים רוחניים משוללים צורת המקום, היינו, על רצונות הנבדלים זה מזה על ידי מהותם הרוחנית) יושגו לזה האחרון בתור הרגשה [1]). הפליאה הגדולה של הצורה הכפולה, שיש להמאורע ההוא, שהוא מצד אחד תנועה ומצד שני הרגשה, תתפרש על פי השקפתנו באופן מחוור מאד: את יציאת הרצון של התא, שהוא מאורע אקטיבי, יחוש הרצון המרכזי, מפאת שהוא

1) בפרקים הבאים אבאר בפרטות איך ההפעלות של הרצונות החלקיים יכנסו לתוך השגתו של הרצון המרכזי בלבוש של הרגשה, ועל הקורא לא יקשה לקבל לעת עתה את ההנחה הזאת בתור Postulat, כי המרחק מהרצון להרגשה איננו גדול כל כך כמו מתנועה להרגשה. —

גאמן מהקשר התמידי הזה, בהמשילו את ספר המציאות לספר כתוב בשתי שפות שונות בשורות מקבילות זו לזו. הפסיכו-פיזיים משתדלים לבאר את החזיון הזה על ידי החלטתם, כי התנועה וההרגשה הן ענין אחד, אך מפאת שאנו מכירים אותן משני צדדים שונים, מבית ומבחוץ, לכן יתראו לנו כשני ענינים נבדלים. ההחלטה הזאת היא, אמנם, נכונה [1]), אבל למען הוכיח את אמיתותה נחוץ לנו למצוא את המקור שהוליד בנו את התכונה הנפלאה לחוש את העולם בבחינת דו-פרצופין. צריכים אנו לגלות את הנקודה המרכזית, שממנה הסתעפו שני אופני ההכרות האלו ולהבין את הסבה, שגרמה להסתעפות כזאת.

את המפתח לפתרון החידה הזאת תתן לנו השערתנו האמורה, שהתנועה היא יציאת הרצון מכח אל הפועל.

הנה כל אורגניזם (לבד היותר פשוט, שכל גופו הוא רק תא יחידי), הוא קבוצה שלמה של תאים הרבה, שכל אחד מהם חי את חייו המיוחדים ויחד עם זה הוא קשור אל חיי הכלל של הקבוצה, כי כל התאים קשורים זה בזה ופועלים זה על זה ולכולם שלטון מרכזי — מרכז העצבים, — העומד על גבם, חש את צרכיהם ומפקח עליהם. „כל גוף אורגני, יאמר Virchow [2]), הוא

התנועות בחלקי המח אינן מסבבות את ההכרה (בעוואוסט זיין), הן רק הצד החצון, האוביקטיבי, בעד המשקיף מן החוץ, שאינו בעצמו הסוביקט של המעשים האלו. מצבי הנפש השונים אינם יכולים מצדם לגרום איזו תנועה בעולם החצון, רק המה הצד הסוביקטיבו של המשקיף מפנים, שהוא הסוביקט של המעשים האלו; כל מאורע נפשי, שהוא בעת ובעונה אחת גם מאורע גופני, יתארו לנו הפסיכולוגיה והפיזיולוגיה כל אחת בשפתה המיוחדת לה, אך המאורע הוא אחד. את השניות הזאת של השגתנו צריך לקבל כעובדה אחרונה, שלא תשתנה ע"י התקדמות המדע וכל הנסיונות להכריע (überwinden) את השניות הזאת ולהביאה לידי אחדות לא תצלחנה. Jodl, Psychologie № 40, 41, 45.

1) בין מחזיקי הדעה ההיא אפשר לחשוב גם את קאַנט. „את הפתרון לשאלת הגוף והנפש), יאמר הח' פאולסין, שיתן לנו קאַנט בספרו „בקרת התבונה" אפשר לסמן בשם: הַקְבלה פינוּמֶנַלית. כלומר, אותו הדבר עצמו, המוּכּר על ידי חוש הפנימי כעצם חושב ורוצה, מופיע לפני החוש החצוני בתור גוף חמרי; או במלים אחרות: בין ההופעות הנפשיות והחמריות שוררת הקבלה תמידית בזה המובן, שאותו הדבר עצמו, המופיע בהכרתנו בתור הרגשה, ציור-מחשבה או רגש, יתראה לפני חושינו החצונים כמאורע חמרי בתוך גופנו". Paulsen, Imm. Kant S. 255.

2) עיין: Virchow, Vier Reden S. 55.

אופן תתהפך ההפעלה של הרצון להרגשה. השינוי הזה בנוסח השאלה הוא יותר מחצי התרתה ומעתה לא יקשה עוד עלינו לבוא לידי חקר הענין הקשה הזה, כאשר תחזינה עיני הקורא בפרקים הבאים.

מקבל את הפעולה הזאת, לרגלי הקשר התמידי שבינו ובין הרצון החלקי, באופן פסיבי, בדמות הרגשה, שהתפתחה — כאשר עוד אבאר — מתוך הרגש של הפקת הרצון ואי הפקתו. אבל באופנים ידועים יש יכלת להמרכז לחוש אותו המאורע עצמו באופן אקטיבי, היינו, שהוא בעצמו יוציא לאור אותה ההפעלה עצמה, שהוציא התא באותו חֹזק ואריכות הזמן. וזה יתכן, כאשר ידע המרכז לערוך את שינויי היחס, הנעשים בין האוביקטים הנמצאים מעבר לה„אני" שלו, על ידי ההפעלה של התא האמור ולעשות כמתכונתה, דבר, שאפשר לו להוציא אל הפועל באמצעות חושיו החצונים האקטיביים — חוש הראות וחוש המשוש, הנותנים לו את היכלת להשיג את שינויי היחסים האמורים ולשער את ערכם ומדתם, — על ידי הסתכלות ישרה בשינויים הנעשים במחו של אדם בעת שהוא מרגיש איזו הרגשה (בפועל ממש במחו של אחר, או על ידי ציור מחשבה (פארשטעללונגען) גרידא על יסוד ראיות ומופתים מדעיים). המאורע בשני האופנים האלו הוא אחד: יציאת הרצון של התא מכח אל הפועל, אך בפעם הראשונה הוא בלתי נמדד על ידי הפעלתו של הרצון המרכזי ובפעם השֵנית הרצון המרכזי מוציא גם הוא לאור אותה ההפעלה עצמה ויודע את ערכה, וזוהי התנועה. באופן כזה נראה לנו בפעולה אחת שני צדדים, האחד פנימי והשני חצוני, למשל, הרגשת צבע האודם וזעזוע תאי המח שגרמו להרגשה כזאת. וזהו סוד השניות של התנועה והרגשה[1]. — הנה כן עלתה לנו, בעזרת השערתנו החדשה, לערות את מקור ההתפלגות של ציור העולם הנִתן לנו בשני מראות שונים, בתנועה ובהרגשה. ובזה הסרנו את המכשול היותר גדול המונח על דרך הפלסופיה המוניסטית וגם פָנִינו את המסלה המובילה להתרת השאלה החמישית של דובוא-ריימון, היא חידת ההכרה החושית. כי עיקר הקושי שבה — כפי שיבאר דובוא-ריימון בעצמו — מונח בשאלה, איך אפשר שתתהפך התנועה המיכנית — תנועות של אטומים, מוליקולים וחלקי האיתור — להרגשת של משוש, ריח, טעם, קול ומראה, בכלל איך תתהפך התנועה להרגשה? אולם עתה, אחרי שהוברר לנו, כי מהות התנועה היא יציאת הרצון מכח אל הפועל תקבל שאלת ההרגשה צורה אחרת, לאמר: באיזה

1) עיין הערה ו' בסוף המאמר.

שוב ישתדל הרטמאן להוכיח, כי הכח של דחיפה ומשיכה האצור בתוך האטום, טרם צאתו אל הפועל, הוא בהכרח, שאיפה לפעולה שלא יצאה עדיין לאור. לפי זה האטום יתפרד על ידי נתוחו המחקרי לרצון וציור-מחשבי (וויללע אינד פארשטעללונג)[1]. ההנחה השניה מיוסדת אצלו על הקשר והיחס התמידי שבין האטומים, כי אחרי שהם פועלים זה על זה ומתפעלים זה מזה בהכרח אינם עצמים (סובסטאנצען) מחלטים ומובדלים איש מאחיו, בעלי חלונות אטומים — „פענסטערלאז" כפתגמו של לייבניץ — כי אם הם תולדותיו של כח רצוני אחד, הכוללם יחד[2].

את שתי ההנחות הללו מוכרחים גם אנו על פי דרכנו לקבל לאמתיות (אף אם נעלים עין מהוכחותיו של הרטמאן, שהן מיטאפיזיות במקצת). הראשונה, כתולדה ישרה מהשקפתנו על דבר מהותה של התנועה, והשניה בתור היפותיזה נכוחה, שתביא אותנו לפתרונם של הרבה חזיונות סתומים, כחזיוני ההרגשה, המחשבה וכדומה, כמו שיתבאר במה שיבוא. ועוד נוסיף עליהן הנחה שלישית היוצאת לנו מתוך הסתכלות בחקי פעולת הרצון בתוך נפשנו, אשר באמצעותה נוכל לגשת לפתרון שאלת ההרגשה.

הנחה ג׳. הרצון יתחלק לרצון כללי ורצון חלקי ולעומתם יתגלו לנו בכל יצור ויצור שני מיני פעולות: 1) פעולות הנעשות בהכרה. 2) פעולות הנעשות בלי הכרה.

אברר את דברי: בלבי, למשל, עזה התשוקה לחיות כאחד האדם, היינו, להספיק לי ולבני ביתי מזון ומחיה, כסות ודירה נאה עם כל שאר צרכי החיים, ותשוקה זו תעוררני לחפש מוצא לכסף. למען הגיע למטרה זו שלחתי במסחר ידי ומפני זאת עלי להתראות כפעם בפעם עם המוכרים והקונים ולכן אני הולך יום יום אל בית הנתיבות להפגש שמה עם האנשים הדרושים לחפצי. פעם אחת קרה לי, כי אחרתי את המועד, אז רצתי בכל כחי אל בית הנתיבות וכאשר התיצב נגדי איש שכור ויחסום בפני את הדרך, דחפתיו בכל כחי ועברתי הלאה. בפעולותי אלה נראה, כי התשוקה לחיות כאחד האדם הוא רצון כללי, המברית את כל פעולותי הרבות והשונות למיניהן; כחלק המסתעף ממנו הוא הרצון להרוית כסף, וממנו הסתעף רצון אחר חלקי לראות

1) Die Philosophie des Unbewussten C. cap. V.
2) ibidem. cap. V, VII, XI.

פרק שלישי.

שתי הלכות גדולות. רצון כללי ורצון חלקי. מפתן ההכרה העליון, מפתן ההכרה התחתון. הרצון העִור של שופנהויער וה„בלתי מכיר את עצמו" של הרטמאן. בטול איזו הוכחות של הרטמאן, שעליהן הוא מסתמך בשלילת ההכרה מאת הרצון העליון.—

מהשקפתנו על דבר מהות ציור המקום ועל דבר התכן הפנימי של המושג תנועה, שהצענו לפני הקורא בפרקים הקודמים, נוציא שתי הלכות גדולות—אחת מיטאפיזית ושניה גנוסיאולוגית—החשובות לנו מאד בתור יסודות עיקרים להבנת המציאות (אונטולוגיה) ולתורת ההכרה: א) שיסוד ועיקר כל ההויה הוא רצון יוצא מכח אל הפועל—דעה עתיקה מאד, שקבלה בזמננו פנים חדשות בבית מדרשו של שופנהויער ותלמידיו. ב) שההכרה האילימינטרית הקודמת לכל מחשבה ורעיון היא ההכרה: „אני פועל". שתי ההלכות האלו אפשר לפי דעתי לכלל במאמר אחד ולאמר: יסוד המציאות וההכרה היא אינירגיה רצונית המכרת את עצמה.

ההלכה הראשונה היא היסוד של השטה הרצונית—הוולונטרית—והחוקר הרטמאן הוציא מתוך היסוד הזה שתי הנחות אלו:

הנחה א׳. האטומים אינם עצמים חמריים, התופשים מקום, כי אם רסיסי רצונות פשוטים, כעין מונַדות של החוקר לייבניץ.

הנחה ב׳. הרצונות האטומיים האלו המה חלקי רצון אחד בעל תבונה העֹומד על גביהם.

את אמתת ההנחה הראשונה יוכיח הרטמאן על ידי נתוח הגיוני של שני המושגים: כח וחמר, שאנו רגילים לכלול בשם אטום. הנתוח הזה יֵראה לנו, כי באמת רק המושג „כח" הוא כל תכנו של האטום והמושג חמר אין לו כל מובן והוא מיותר לגמרי.

כי המצב אשר אמרנו איננו ציור דמיוני לבד, כי, אמנם, הוא מצב טבעי לנו ובו אנו נמצאים באמת כל ימי חיינו עלי אדמות. חפץ החיים הנטוע בלבנו, התשוקה לקיום המין, אהבת הורים לבנים וכל שאר הנטיות, אשר שם אינסטינקט נקרא עליהן ואשר באמת נפלאות הן ממנו ולא נדע פתרונן (כי השם אינסטינקט הוא מלה ריקה, שלא תתן ולא תוסיף מאומה להבנת הדבר), מקורן ברצונות כוללים, אשר אנחנו עם כל חיינו ושאיפותינו הננו רק פרטים קטנים ורצונות חלקיים, העומדים בהרבה מדרגות למטה מהרצון הראשון הכולל, המקונן בנו במצב טמיר ונעלם ושהוא הנסבה הראשית להמון פעולות הנעשות על ידינו בלי הכרה.

הדוגמא שהבאתי, תַראה לנו את התרכזות ההשגחה ברצון החלקי היוצא לפועל בזמן ההוה והסחת דעתה מעל הרצון הכללי, הנמצא רק בכח ומוכן לצאת לפעלו בעתיד. אך חזיון כזה נראה גם בשני רצונות הפועלים יחד בבת אחת, שהידיעה וההכרה תתרכז רק באותו הרצון הדורש השגחה מרובה בהוצאתו לאור ולא באֹותו הרצון הרגיל כבר במלאכתו ואינו דורש לעצמו השגחה מיוחדת. למשל, כאשר אֶמָלך במחשבתי ללכת ממקומי למקום אחר, אז הפקודה הראשונה, היוצאת ממרכז רצוני, מהמח אל שרירי רגלַי, אודות תנועת ההליכה, תֵעשה בדעת ובמחשבה, ואני חש את הקשר שבין רצוני להתנועה, אשר תעתיק אותי ממקומי. אולם אחר כך נעשתה ההליכה כמו מאליה, בלי כל כונת מכֻוָן. אמנם אי אפשר לאמר, כי אין כל קשר מחשבָתי בין רצוני לתנועות רגלי, אך הקשר הזה הוא דק כל כך, עד שאינני מרגישו ויכול אני בעת הליכתי להסיח את דעתי לגמרי ממנו ולהעמיק את מחשבותי בענינים אחרים, בכל זה מעשה ההליכה יֵצא אל הפועל והרצון החלקי שבי ימלא את חפץ הרצון הכללי העומד על גביו בלי השגחה מיוחדת של האחרון. חזיון כזה יקרה גם בהיות הפעולות יותר מרובות ויותר מורכבות, כמו הרגיל במנגינה ידועה על הפסנתר ינגן לפעמים מבלי משים את הנגינה הרגילה לו, גם בעת שכל מחשבותיו שקועות בענין אחר. —

מכל אלה יֵצא לנו, כי את הרצון אפשר לנו לחלק לרצון כללי ולרצון חלקי וכי להרצון החלקי יש ידיעה רק מהרצונות הכלליים הקרובים אליו, אבל מהרצונות שיש רֶוח גדול בינו ובינם, יש לו רק ידיעה זעירה ותלושה. כל אשר יגדל המרחק בין הרצון

פעם בפעם פני מוכרים וקונים, למטה ממנו, הרצון ללכת אל בית הנתיבות ועוד יותר חלקי הוא החפץ להגות מן המסלה את האיש אשר הפריעני במרוצתי. והנה אף כי פעולת הדחיפה, שהדפתי את מתקוממי, מקורה ברצון הכללי הראש והראשון, היינו, להמציא לי מזון ומחיה, בכל זאת בעת הפעולה ההיא, לא חשתי בנפשי רק את שני הרצונות החלקיים, הקרובים אל הפעולה הזאת, היינו, להגות מן המסלה את השטן הנצב בדרכי למען אבוא אל בית הנתיבות; והרצונות היותר כלליים, כמו החפץ לראות את האנשים אשר דבר לי עליהם, שנולד על ברכי התשוקה להרויח כסף, ואשר גם היא הנה רק תולדות הרצון הכללי לחיות כאחד האדם, אם כי בלי ספק קננו אז בנפשי במצב טמיר ונעלם (אונבעוואוסט), אך לידי הכרה והרגש לא הגיעו. עתה נשער נא בנפשנו, אלו המציאו בני אדם מין מכונה — כעין מכונת הצלמן — אשר תחוק על לוח את כל מחשבות אנוש והגיגו בעת כל פעולה מפעולותיו, עד כמה שהאדם בעצמו מרגישם ומכירם בתבו, ואלו עמד על גבי באותו רגע חרש צַיָּר כזה והיה מקבל בלהטיו רשימה פרטית מכל הרהורי נפשי בעת מעשה הדחיפה, והראה אותה אחר כך לחכמים, לא היו החכמים ההם מוצאים בה את ידיהם ואת רגליהם: פעולת הדחיפה, היו אומרים, נעשתה מפני החפץ ללכת אל בית הנתיבות; אך מאין בא חפץ ההליכה? הלא רואים אנו, על פי הרשמים הנצלמים, כי האיש בעצמו לא חש בנפשו לאיזו מטרה הוא הולך שמה. אך לכל פעולה בהכרח יש מעורר, לכל מעשה סבה, והסבה הזאת איה איפה נחפשנה? אמנם ימצאון ביניהם כאלה, — שהסכן הסכינו לחפות במלות ריקות על אי ידיעתם, — שיקראו ויאמרו: הנסבה פשוטה מאד, ההליכה נעשתה על פי נטיה טבעית (אינסטינקט)! אולם הרודפים אחר האמת יודו ויגידו, כי חידה סתומה לפניהם, אשר אין לה פתרונים.

נוסיף נא לשער בנפשנו, כי פעולת הדחיפה ארכה לא רק רגע אחד, כי אם שנים הרבה אז בכל משך השנים ההן היו מחשבותי נמצאות במצב דומה למצבי באותו רגע ואם היה באפשרי לנתח אז את סבות פעולותי, הייתי בעצמי עומד ומשתאה ומשתומם על נפשי, כמו שעמרו החכמים נבוכים ותוהים על הציור הפוטוגראפי האמור, מבלי דעת בעצמי את סבות פעולותי. אכן, אם נשקיף בעין בוחנת על פעולותינו ומעשינו בחיים, נוכח לדעת,

לעתיד. גם בנפות ומחוזות שכבר נכנעו תחת ידו, עליו להשאיר רק מצב (גארניזאן) קטן לשמור על הסדר ויתרם יחלצו לקרב ויתרכזו במקום אחד. ומפני זה הפעולות האלו תעשינה בדעת ומזמה ובהכרה ברורה וצלולה, כי בהן נצטמצם כל הרצון וה„אני” של היצור [1].

2) פעולות שנעשו מלפנים בהכרה ברורה ומפורשת ואחר כן יעשו באופן אוטומטי. והן הנה הפעולות שיפעל הרצון על הכהנת, שאחרי מלחמה ארוכה וממושכה כבר תכו לרגליו וסרים למשמעתו, ואשר — כאמור למעלה — די הוא לו, להרצון, להשאיר בינימו מצב (גארניזאן) קטן לשמור על הסדר ולפנות את עצמו למלחמות ולנצחונות חדשים. בסוג המעשים האלו נכנסים כל הפעולות שבתוך גופנו פנימה, אשר יחסו הקדמונים לנפש הצומח, וכן הרבה פעולות שנעשו על ידי ההרגל לטבע שני גם לאברינו החצונים, כמו הקריאה בספרים, שלא נחוש בעת הקריאה, כי כל אות ואות הוא סמל ודמות לקול מיוחד וקבוצת הקולות, המחוברים יחד למלה שלמה היא גם כן אך סמן וציון לאיזה דבר או ענין; כי אם נקרא את הדברים, כאלו המחשבות בעצמן נשקפות לנו מתוך אותיות הכתב, כי פעולות ההעתקה מציוני הכתב לציוני הקול ומהם לציוני המחשבה, מפאת השָנותן רבוא רבבות פעמים במחנו, לא תדרשנה עוד על זה את התרכזות הרצון והן נעשות כמו מאליהן.

3) פעולות אשר רק הסבות הקרובות להן מתגלות לעיני הרצון הפועל, אך המטרה התכליתית מכוסה בערפל. ואם כי הרצון בכל תקפו ישתדל להוציאן אל הפועל, בכל זה לא ידע בעצמו מה תמריצנו לעשות את כל המעשים האל. על כל שאלותינו: „מדוע, ולמה?” ביכלתו להשיב רק תשובה אחת: „כך אני רוצה! אל סוג זה יתיחסו כל הפעולות בבעלי חיים וגם במין האדם, אשר שֵם אינסטינקט נקרא עליהן, הסבה למין פעולות

---

1) לזאת במחלות רבות, באשר יתקלקל הסדר, שכבר הושג ע״י הרצון הכללי והגוף ידרוש אז את התרכזות הרצון למען השב את הסדר על מכונו, אז יאבד האדם את הכרתו הצלולה (כמו בהגברת חם הגוף וכדומה), כי הרצון איננו חפשי אז להצטמצם בחוג פעולותיו, אשר תדרוש מאתו מטרתו שאליה הוא שואף במצבו הנורמלי, כי עליו אז להפסיק את עבודתו בהשגת מטרות שממנו והלאה ולהשתדל לבל יאבד את אשר כבר השיג. —

הפרטי והכללי, כן תחלש הידיעה וההשגה עד שלא תהיה בגדר הכרה כלל. וכן הוא גם להיפך: הרצון הכללי, אחרי אשר בצע מעשהו, שיזם לעשות על ידי הרצון הפרטי, ורכש לו את הנצחון על הרצונות שהתנגדו לו, יסיר את השגחתו המיוחדת מהמעשים החלקיים והם יעשו אז כמו מאליהם בלי הכרה וידיעה, כמו המנגן על הפסנתר, שלא ירגיש בתנועות הפרטיות שיוציא באצבעותיו, כי מרוב ההרגל נעשות אצלו התנועות האלו באופן מוכני בלי הכרה. מהמין הזה המה כל מעשי הצמיחה והגדול שנעשו בגוף האדם, מבלי שיש לנו מהם שום השגה והכרה, וכן גם כל פעולות הכחות החצונים שיפעלו עלינו ולא יעוררו בנו שום הרגשה, מפני שהגירוי שיעוררו בתוך עצבינו הוא חלש ורפה והנהו נמצא, כפי שאומרים הפסיכולוגים, למטה ממפתן ההכרה. כל זה הוא, מפני שמרוב ההרגל לא ידרשו עוד המעשים הקטנים, היוצאים לאור על ידי הרצון החלקי, את התרכזות הרצון הכללי העומד למעלה ממנו, כי רק חלק קטן ממנו יספיק להוציאם לאור ורובו חפשי הוא לנפשו לעסוק בהשגת מטרות יותר כוללות.

על פי הדברים האלה יש לנו להבחין במפתן ההכרה שתי בחינות: א) מפתן ההכרה העליון, הוא הגבול, אשר עדיו תגיע השגת הרצון החלקי מהרצונות הכוללים העומדים למעלה ממנו. ב) מפתן ההכרה התחתון הוא הגבול אשר אליו תגיע הכרת הרצון הכללי במעשי הרצונות הפרטיים הנמצאים למטה ממנו.

בכלל אפשר לנו להחליט, כי בכל יצור, אשר בו הגיע הרצון לאיזו מדרגה של השתלמות ואיננו עוד רצון פרטי פשוט בתכלית הפשיטות (היינו, איננו מורכב משאר רצונות המתיחסים אליו כהתיחס החלק אל ההכל), — נניח כי רצון פשוט כזה הוא האטום — נכיר ונבחין שלשה מיני פעולות: — 1) פעולות ומעשים הנעשים בהכרה, אשר הסבה התכליתית נודעת להרצון וכן כל אופן הפעולה והדרכים שעל ידם ישיג את התכלית גלויים לפניו וידועים לו. הפעולות האלו הן התגלות של הרצון במלחמתו עם הכחות המפריעים אותו בדרך התפתחותו והעומדים כעת כנגדו בשורה הראשונה לערוך אתו קרב והוא לא הספיק עוד להכריעם תחתיו ולבטל רצונם מפני רצונו. הרצון מוכרח לאסוף את כל חילו מכל מקומות ממשלתו אל המלחמה אשר מול פניו, להסיח את דעתו מהמטרות הרחוקות וממחשבותיו הנעלות שהוא חושב

יש רק הכרה פשוטה בת רגע: „אני פועל או נפעל", הנשנית בכל פעם מחדש וההכרה הזאת היא הכרה יסודית, שהיא אחת בכל הופעותיה מהאטום היותר פשוט עד היצור האורגני היותר מורכב.

הפסיכולוג המפורסם, Iodl, מתקומם בכל תקף נגד הסוברים, שהמושג „אני" הוא מושג מורכב ומאוחר בתולדת ההתפתחות וכי אפשר לצייר לנו את מציאותה של ההכרה בלעדו. ה„אני", מחליט Iodl [1], לא נולד על ברכי התפתחות ההכרה, אחרי שהגיעה למדרגה ידועה, אלא הוא בעצמו מונח ביסודה של ההתפתחות. בכל מצב הכרָתי איזה שהוא, כבר נמצאהו ובמקום שהוא חסר שם אין כל הכרה". ולהלן באותו פרק הוא אומר: „האני בתור יסוד, בתור צורה של ההכרה בכלל, נתן לנו בראשונה (אורשפרינגליך) ובלי מציאותו בכל מאורע פסיכי, אף היותר פשוט, „לאְ היינו יכולים להבין את אפשריות התפתחותה של ההכרה, ממנו אנו מוכרחים להחל את כל באורי הופעותיה, בעוד שאותו עצמו אנו צריכים לקבל בתור עובדה שאינה סובלת כל באור".

מזה נראה, שהחכם Iodl מיחס את ההכרה של „אני" אף להיצור היותר נמוך בסולם היצורים האורגניים, כי בכל מקום שיש אף שמץ הרגשה כבר נמצאה לפי דבריו הכרת ה„אני" ואין אנו רואים, מדוע אין לנו לצעוד עוד צעד אחד הלאה, ליחס את ההכרה ההיא אף ליסודי העולם הבלתי אורגני, לראות את ההבדל בין שני העולמות ההם ברבוי ההרכבה וכשרון הזכרון הנולד לרגלה ולהחלץ על ידי זה מעקת השאלה הכבדה של הופעת ההכרה פתאום בעולם האורגני מבלי כל אמצעי ומעבר בינו ובין העולם הבלתי אורגני.

ההתנגדות, שאנו מוצאים מצד שופנהויער והרטמאן להדעה המיחסת להרצון הכרה כל שהיא, מוצאה מההנחות האחרונות של השקפת עולמם הפיסימית. הקורא המשכיל, שיעיין בשטותיהם, יוָכח לדעת, כי מה שהוכרחו החכמים ההם לפסול את צורתו של הרצון הידוע לנו ולשום כתר מלכות על רצון משונה, שהעבירו אותו על דעתו, אין בזה טעמים ונמוקים לקוחים מעולם המציאות

[1]) Friedrich Jodl, Lehrbuch der Psychologie cap. III № 2, 3.

כאלה הוא הרצון הכללי, העומד על גבו של היצור הפרטי, שרצונו של זה האחרון הוא אך חלק קטן מהרצון הגבוה עליו, והוא הוא שרו של כל עשב ועשב, המכה אותו ואומר לו גדל!

ההתפתחות של היצורים בצעדה הלאה תהפך תמיד את הפעולות של המין השלישי לפעולות של המין הראשון ושל מין הראשון למין השני. —

ההלכה השניה שהזכרתי בראש הפרק הנוכחי, שהאינירגיה הפועלת בעולם היא מכרת את עצמה, או במלים אחרות, יש לה בעת פעולתה ההכרה של „אני פועלת ונפעלת", תראה בעיני רבים כזרה ומתמיהה, מפאת שבתחלת ההשקפה אפשר לדמות, שאני מיחס לעולם הבלתי אורגני ואף להאטום את כשרון המחשבה. לבד זאת, הנה החלטתי האמורה עומדת בנגוד גמור לדעותיהם של יוצרי השטה הרצונית, שופנהויער והרטמן, לכן מוצא אני צֹרך בדבר לברר את השקפתי בענין זה, אף כי אהיה מוכרח בגלל זאת לנגוע פה בדברים שמקומם יכירם במאמרי „הידיעה וההכרה" שיבוא להלן. —

עצם המחשבה היא התחדשות הרשמים (רעפראדוקציאן) וסדורם על ידי השכל למושגים (בעגריפפע) כלליים ופרטיים. הראשונה תצא לאור, לפי דעתי, על ידי הרצונות החלקיים על פי פקודתו של ה„אני" הכללי, היינו, הרצון המרכזי של האורגניזם, העומד על גביהם. היא — עבודת המח, שאינה שונה במהותה מעבודות הנעשות על ידי אברינו החצונים על פי פקודת רצוננו. כי כשם שאצבעי נשמעת לרצוני להכפף או להזדקף, מבלי שאחוש את האמצעים, שהוא משתמש בהם לאכוף עליה למלאות פקודתו, כך הרצונות הפרטיים הממונים על המחשבה, כלומר, התָּאים שבמח הראש, נשמעים להרצון לחזור על אותן הפעולות עצמן, שכבר הוציאו לאור על ידי דחיפות מן החוץ, היינו, על ידי ההפעלה שקבלו מן הסביבה החצונית. אל העבודה הזאת של התאים תצורף הדעת של שווי (Identität) והבדלה, שעל ידה יולדו המושגים (בעגריפפע) השונים למיניהם. התנאי הראשון של עבודת המחשבה הוא רבוי הרשמים וכח הזכרון, שבעזרתו יברא מושג הזמן ושתפקידו הוא להפוך את העבר של ה„אני" להוה. את התנאי הזה נמצא רק באורגניזם, שהרכבתו — מרצונות הפרטיים וכלליים גבוה מעל גבוה — מרֻבָּה מאד. אך ברצון הבלתי מורכב

שהכין הרטמאן לטפס ולעלות עליו עד מרומי שחקים, הסתיים בגבה ידוע, ומשם והלאה היה מוכרח לקפוץ קפיצות משונות ולעוף בגבהי מרומים על כנפי היקשים מסופקים. ההנחות של הרטמאן, כי מכל חרכי הטבע יציץ לנו עצם רוצה ומשכיל, שהוא הוא העצם כשהוא לעצמו הטמיר ונעלם מעינינו, עיני בשר, והמתגלה לנו ביותר על ידי החזיון הנפלא שנשגיח ביצורי הטבע, שהרבה מפעולותיהם יתאימו להשגת איזו תכלית, היינו, שנראה בהם אותות דעת ותבונה, אף כי הן נעשות על ידי בעליהן בלי הכרת התכלית,— ההנחות האלה מאומתות אצלו, בספרו הנזכר, על ידי המון ראיות ברורות ונכוחות, שלא תשאירנה אחריהן בלבנו שום ספק. אך כאשר יפרוש כנפיו לעוף מעלה אל חביון הרצון הקדום (Urwille) לתהות על קנקנו, לגלות את מטרתו ולשקול בפלס את אופן ידיעתו, כי היא ידיעה בלי הכרה, אף בלי הכרת עצמותו, אז נשמע מפיו, כמו מתוך הערפל, רק השערות פורחות באויר והיקשים מיטאפיזיים ואנחנו נחריש נשתאה אל תכסיסי גאון הרוח הזה, העשוי לבלי חת, אשר יטה קו אל תהו ויתבק זרועות עולם, אך לבנו לא ילך אחריו ושכלנו יתקומם נגדו.

דברי ימי השתלשלות המדעים יורונו דעת, כי בכל פעם ופעם שנגלה לאדם איזה כח חדש ונפתרה איזו חידה סתומה בסוד הבריאה, הופיעו על הבמה חבל חכמים, אשר דמו בנפשם לפתור על יסוד הכרת הנגלה את כל סוד היצירה מראש ועד סוף; אולם כל חזיונותיהם נשא רוח וחלומותיהם שוא דברו. הדרך היותר נכון ומתאים לשכל המוגבל של האדם הוא לֵהֵעָצר פעם בפעם על דרכו, זמן רב או מעט, עד אשר יתבצר על מקומו החדש והיותר גבוה, שרכש לו, בהעפילו לעלות על הר ההכרה ועד אשר יתבונן משם אל כל סביבותיו, אל האופק החדש, שנתגלה לעיניו, לברר וללבן את ההכרה החדשה ולבאר על ידה את החזיונות הסתומים מקטנם ועד גדולם, אשר לה פתרונים; ורק אחר כך, כאשר מצבו יהיה איתן וכל הארץ תחת רגליו כבושה לפניו, יוכל בבטחה לצעוד עוד צעדים אחדים לפנים. לפי זה, לכל מצב חדש, דרוש לו לאדם איזה זמן של עמידה והתבוננות, הראוי להיות נערך לפי ארך הדרך, שעבר בה מתחנה לתחנה. ואם עלה בידו להתרומם פתאום, על ידי התגלות גאונית, אל מצב גבוה הרבה מדרגות ממצבו הקודם, אז עליו להתעכב על תחנתו האחרונה זמן

והנסיון, כי אם היקשים מיטאפיזיים, הנובעים מתוך חפץ נמרץ לפתור את שאלת מטרת הבריאה ולהגדיר אל נכון את מהות ידיעתו של העצם העליון העומד בראש כל המציאות. החכם שופנהויער שלל מאתו את הדעת ושמהו לרצון עור הפועל בלי שום כונה ומטרה, מפני שפועל חכם לא היה מוציא מתחת ידו עולם מֻשחת ורע כעולמנו. את חזיוני ההרגשה וההכרה לא חש לבאר, כי לפי שטתו האידיאלית אין לכל החזיונות האלו שום מציאות ואת עִלותיהן יבאר במשפט קצר וכולל לאמר, כי המה התגלות הרצון בתאר נשוא לנושאו (Objectivation des Willens). החכם הרטמן התיר אמנם לעצמו להוסיף להרצון הבורא את מדת החכמה, כי על ידי סקירתו העמוקה בטבע היצורים ראה ונוכח, כי העצם כשהוא לעצמו של שופנהויער דל וצנום מאד ואי אפשר לדמות, כי הוא השרש היחידי שממנו צמח והתפתח כל העולם המרובה גונים עם המון כחות שונים, שבפעולותיהם נראה בעליל כונת חושב הפועל בדעת ומזמה ומשתמש באמצעים נאותים לפי דרכי החכמה להשגת מטרותיו. אולם הנטיה הפיסימית, שירש מרבו שופנהויער, והשאיפה לגלות את מטרת הבריאה הביאוהו לידי החלטה, שמטרת הבריאה היא בטולה, אשר בוא תבוא על ידי השתחררות התבונה מידי הרצון הפועל בלי דעת והופעתה של ההכרה (בעוואוסטזיין) לקץ הימין.[1]) התשובה הזאת על שאלת מטרת הבריאה היא גולת הכתרת לשטתו של הרטמן, סוף מעשהו בה„פלסופיה של הבלתי מוכר". אך המשכיל יבין, שסוף מעשה זה כבר עלה במחשבה תחלה והכריע מבלי משום את מאזני משפטו בכל מחקריו על דבר מהות ההכרה לצד המושג של ידיעה בלי הכרה (איין וויססען אהנע בעווסטזיין), — מושג שעל ידו תשוכלל שטה פלוסופית נשגבה, הנותנת מענה על כל השאלות שבעולם מבלי השאיר אחריה מאומה. המיטודה האינדוקטיבית, שבה אחז הרטמן, תתן אמנם לשטתו יתרון רב הערך על שטות גאוני הרוח שקדמוהו בשדה הפלסופיה ואִלו גדול היה כחה של המיטודה האמורה לתמוך בו גם בעת פרשו כנפיו להתרומם אל הערפל אשר שם אלהים, אז היתה באמת תורתו מיוסדת על אדני פז וכל הרוחות שבעולם לא היו מזיזות אותה ממקומה. אבל הסולם האינדוקטיבי,

---

8) עיין בסוף המאמר הערה ז׳.

הנעלם העני, עלינו — למען הגיע למטרה זו — להסתכל בחקים שעל פיהם יפעל הרצון בחוגו הצר, שבו הוא נראה לעינינו, ולהתבונן מה נרויח בהבנת המציאות ואיזו ספקות יותרו לנו, אם נדון מן הפרט על הכלל ונפשט את החקים האלה על חוג יותר רחב. בדרך זו הלכו כל חכמי הנסיון, ובה אחזו גם חכמי התכונה, בגלותם לנו את חק הכבד. המה התחקו על חקי הנפילה בחוגם הצר על פני כדור ארצנו, בדקו ומצאו, כי מהירות הנפילה תתיחס בערך מהופך אל מרובעי המרחקים ובערך ישר אל כמות גוף המושך ואחר כך נסו להרחיב את החק הזה על כל הגרמים השמימים וכאשר ראו ונוכחו, כי החק הזה, הוא חק כללי, המוסר בידם את מפתחות השמים, מהרו להחליטו ולהרימו על נס, אף כי לא ידעו להשיב דבר, מה היא סבת משיכת הגופים זה לזה. כי היכלת, שנתן להם חק הכבד, שאת דרכו ואופני פעולתו למדו מפי הנסיון בגבול מצומצם מאד, לפשט אותו על חוג יותר רחב של עולם המציאות ולבאר על ידו את כל התנועות המאליפות והשונות של גרמי השמים — היכלת הזאת בעצמה אִשרה את זכות ההרחבה וההכללה הזאת, עד כי המשפט, שחק הכבד הוא שליט בכל מרחבי היצירה, הוא לנו כעת כאחד החקים ההנדסיים, שאין לפון באמתתם. באופן כזה, ברצותנו לפשט את חקי הרצון הפועל בתוכנו על המציאות אשר מחוצה לנו, עלינו להסתכל בם היטב ולדעת אותם בכל פרטיהם. גם אין לנו רשות הגיוני לשנות, מבלי הכרח, את תכן הרצון, הפועל, כפי השערתנו בתוך כל המציאות, מתכניתו בתוך נפשנו פנימה עד שיקבל צורה אחרת לגמרי, כי אנו באים לדון מן הידוע על שאינו ידוע לנו ולא להיפך. אך רשאים אנו להסב את עינינו מהשאלה, איזו מטרה ניחס להרצון שנציגהו בראש. מוכרחים אנחנו, אמנם, להחליט, שיש להרצון העליון הזה איזו מטרה, שאליה הוא שואף, כי כך הוא טבע הרצון הידוע לנו שאינו פועל בלי מטרה ותכלית; אך אי-דעתנו את מהות המטרה ההיא לא תחליש במאומה את החלטתנו, כמו שאי-הידיעה של סבת כח המושך לא תחליש את ההחלטה על דבר שליטתו בכל רחבי העולם; כי היכלת לבאר על פי חקי הרצון הנמצאים בנפשנו את כל חזיונות התנועה וההרגשה ולהראות איך על ידם התפתח בקרבנו ציור העולם החצוני, גם למצוא על ידו את המקור להרבה חזיונות סתומים

יותר ארוך, כדי לכבוש את כל הארץ הגדולה, שעבר עליה בקפיצה פתאומית. התגלות גאונית כזאת היה הרעיון להעמיד את הרצון בשורה הראשונה ולעשותו למקור כל החזיונות, — רעיון, שקנה לו זכות אזרח בעולם הפלוסופיה על ידי שופנהויער [1]. תורת הרטמאן על דבר אחדות הרצון והתבונה היה עוד צעד גדול לפנים. מזוינים בנשק החדש הזה התנפלו החוקרים ההם על המצודה היותר נשגבה מבנת אנוש, היא השאלה על דבר מטרת הבריאה ואופן ידיעת הרצון העליון, ופסחו על מצודות הרבה של שאלות וספקות, מבלי תת להם פתרון נכון. בין השאלות האלו נמצאת גם השאלה החשובה מאד על דבר מוצא ההרגשות. גם על פני המצודה הגדולה הזאת, החוסמת את דרך החקירה, עברו החכמים האמורים מבלי כבוש גמור, בהחפזם קדימה, לכן זו וזו לא עלתה בידם.

אם נפן את כל תשומת לבנו לחזיון ההרגשה ונחתור לערות את מקורו על פי יסודי השטה הרצונית אז נראה, כי להתרת השאלה ההיא אין לנו כל צרך לשלוח יד בהרצון ולשנות את טבעו הידוע לנו. כי הנתוח שעשו בו החכמים הנ״ל, ליטול את נשמתו [2] — דעת עצמו — מתוכו ולדמות כי עוד נשאר ממנו בידם מאומה, היה נחוץ להם, לפי מגמת שטותיהם, לבוא על ידו להתרת השאלה של מטרת הבריאה. אולם לנו, בשביל התרת השאלה אשר לפנינו, אינו נצרך כל עיקר, ואדרבה עוד יתענו מני ארח. לפנינו — כמו שכבר בארנו בראש דברינו — שלשה נעלמים: הרצון, עולם ההרגשות והעולם החצון. אם נאבה לנסות דבר להמעיט את מספר מיני המציאות הללו ולהעמידם על אחת (על פי הכלל הידוע, שכל הממעיט בסבות בבאור איזה חזיון הרי זה משובח) על ידי ההשערה, כי הנעלם השלישי איננו שונה מהראשון, כלומר, הנהו גם כן רצון, וכי מפעולותיהם אהדדי יצא

---

1) הרעיון הזה נשקף בשטות היודעים (גנאָסטיקער) וחכמי הקבלה, ועיין בספר „מקור חיים״ להר׳ בן גבירול, אך שופנהויער שכלל את התורה הזאת ויסדה על מחקרי רבו—קאַנט — ועל ידו קבלה צורה מדעית כפי רוח זמננו, לכן היא נקראת על שמו. —

2) „הפעלה נפשית בלתי מוכרת (אונבעוואוסטע זעעלענטהאָטיגקייט) — זהו מושג שאי אפשר להולמו״, יאמר Iodl בחבורו הנ״ל cap. III № 32 ועיין שם cap. III № 4

כשלהבת בגחלתה. אם נאמר לתלות בהתנגשותם של תאי העצבים איזה מאורע רוחני, אפשר הדבר ביחס להרגשות (עמפפינדנוּגען) באורגניזם מורכב מרצונות הרבה, שהן באמת, כפי שאבאר, תוצאה של ההתנגשות האמורה. לזאת ההכרה של האני האימפירי[1] בגוף מורכב, הכוללת בתוכה המון הרגשות וציורי מחשבות המתחדשות בכח הזכרון, תלויה באמת בהרכבה ידועה של רבבות תאים שונים ואופן התנגשותם זה בזה; אבל לא ביחס להכרה ההתחלית של „אני פועל ונפעל", שהיא אינה הרגשה כשאר הרגשות, כי אם הכרה אינטואיטיבית. הרטמאן בעצמו מיחס ידיעה כזאת להשכל האין-סופי התופש את עצמות הדברים כפי שהם לעצמם (וכן היא דעת קאנט[2]). ההכרה האינטואיטיבית ההיא אינה מותנה (אף לדעת הרטמאן) על ידי תנאי התנגשות תאים ידועים ומדוע לא יכיר בדרך זה השכל האינטואיטיבי את עצמו? משכל כזה צריכים אנו לשלול את ההרגשות החושיות (עמפפינדונגען), אבל לא לברוא בשבילו מושג בלתי מובן של ידיעה בלי הכרה ובלי הכרת עצמו. —

בכלל רואים אנו במשפטיו של הרטמאן על דבר הכרת-עצמו (זעלבסבעוואוּסטזיין) ערוב פרשיות של שני מושגים שונים ומוצאים אנו לנחוץ לעורר פה על זה את תשומת לב הקורא. הרטמאן יחשוב את הכרת עצמו לתכונה נגזרת מן ההכרה בכלל. לפי דעתו, ההכרה הראשונה היא לא הכרת ה„אני", כי אם הכרת האוביקט. הוא יאמר: „לא הנושא הפועל מתגלה לנו בעצמו בתוך הפעולה של הכרת-עצמו (זעלבסטבעוואוּסטויין) בתור תכן ונשוא אוביקט של ההכרה, כי אם הנושא-המוכח לנו באמצעות הקטגוריה של הסתבבות (קאוזאליטאֶט) על יסוד המעשים, שאנו מכירים כמסובבים בהכרת על ידי איזה סוביקט על פי היקש שכלי מן המאוחר אל הקודם, — יופיע לנו בתור נשוא ההכרה. הנושא בעל הפעולה בעצמו אינו מושג לנו בלי אמצעי (דירעקט) והוא נשאר מכוסה ומוצנע מהשגתנו במדה שוה, כמו העצם כשהוא לעצמו של האוביקטים, „שהאני" דומה ומקביל אליו בתור עצם כשהוא לעצמו

---

1) הבדלה מדויקת בין ה„אנכי" האימפירי ובין האני הטרנסצינדינטלי ימצא הקורא אצל החוקר Iodl, Lehrbuch der Psychologie cap. III № 2, 3.

2) Paulsen, Kant S. 252.

בנפשנו פנימה, כמו החק המוסרי והפעולות האינסטינקטיביות, כאשר יתבאר להלן, — היכלת הזאת בעצמה ערבה לנו, שלא נשגה במשפטנו, אם נוציא את החקים ההם מחוגם הצר ונפשיטם על כל המציאות הידועה לנו. —

אמנם לא נצא ידי חובת האמת, אם נאמר, כי החלטתו של הרטמאן השוללת מהרצון כל הכרה, אף הכרת עצמו, אינה נשענת גם על עובדות לקוחות מעולם הנסיון. יש שתי עובדות, שלכאורה הן תומכות בהחלטתו על דבר אי־הכרתו של הרצון היסודי. העובדה האחת היא, שכל הכרה בבעל חיים תלויה במרכזי המח של הראש ושאר קשרי העצבים שבגוף והיא נגרמת על ידי תנועות תאי המח והזדעזעותם. לפי זה סבת ההכרה היא, לפי דעת הרטמאן, הזדעזעות תאי המח ובמקום שאינה — אין הכרה. את התהוות ההכרה הוא מפרש באופן כזה: האטום הוא רצון בלתי מכיר את עצמו, השואף להוציא פעולות תנועתיות ידועות. אלו היתה לו האפשרות להוציא את כל חפצו אל הפועל מבלי כל שטן ומפריע היה נשאר לעולם בלי הכרה (אונבעוואוסט), אך אפשרות כזאת לא נתנה לו והוא מתנגש בדרכו באטום אחר הנכנס בגבולו ומפריע בעדו מלהוציא לאור את פעולתו ואז תולד בו כעין השתוממות (Stutzen), שממנה נולדה ההכרה בכלל ומזו האחרונה נולדה אחר כך הכרת עצמו [1]) (זעלבסטבעוואוסטזיין). העובדה השניה היא, שבעולם האורגני אנו רואים המון מעשים, המסומנים אצלנו בשם אינסטינקט, המכֻוָנים לתכלית רצויה ונעשים על ידי בעליהם מבלי כל כונה וידיעת מטרה. סבת המעשים האלה ייחס הרטמן להתערבותו של הרצון הבלתי מוכר על ידי עצמו, היודע את המטרה בידיעה בלי הכרה (אונבעוואוסטעס וויססען).

אולם, באמת, העובדות האלו אינן מוכיחות כלום, כי, כפי שבארנו, התנועה היא הפקת הרצון מכח אל הפועל והפעלת הרצון מאוחדה תמיד עם ההכרה „אני פועל״. אלמלא ההכרה ההתחלית הזאת לא היה אפשר להתנגשותם של האטומים לברוא יש מאין ולא היה כל יסוד לאותה ההשתוממות (Stutzen) שייחס הרטמאן להרצון הבלתי מוכר לעצמו, כי ההשתוממות ההיא עצמה אי אפשרית בלי הידיעה „אני נפעל״ התלויה בידיעה „אני פועל״

---

1) Die Philosophie des Unbewusten C. cap. III.

אז תתרכז בו כל המחשבה מבלי תת מקום למחשבה אחרת; אולם המחשבה ההיא בעצמה, שבה שמנו כל מעיננו, מדובקת תמיד בהכרה של „אני חושב“, היינו, בה„אני“ הטרנסצינדינטלי המכיר, שהוא תנאי עיקרי לכל מחשבה. וכל המחליט, כדעת הרטמאן, שהכרת האוביקט (בעוואוסטזיין) קודמת להכרת-עצמו (זעלבסט-בעוואוסטזיין), הוא רחוק מהאמת. —

לפי דעתי. הנה יותר קרובים נהיה להשגת מהותה של ההכרה, אם נחליט את ההיפך [1]) ממשפטו של הרטמאן. ההכרה האמתית הוא הכרת עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין). בה יתלכדו יחד הכרת הסוביקט והאוביקט ופעולות ההכרה לחטיבה אחת ולאחדות גמורה וכמו שאמר רבנו ר' משה בן מיימון על דבר ידיעת השם שהוא היידע והוא הידוע; כי רק המחשבה הדיסקורסיבית תפשיט את הצדדים השונים של ההכרה ותשפוט על כל אחד כעל ענין מובדל ונפרד. ההשגה היותר אילימנטרית בין המון ההשגות הנכנסות בחוג ידיעתנו היא ההשגה של „אני“, או אינרגיה המכרת את עצמה בעת פעולתה. שאי אפשר להפרידה לחלקים ואי אפשר להגדירה, מפני שהיא הכרה אינטואיטיבית ולא דיסקורסיבית והיא מחוברת תמיד לאיזה נשוא, שאינו יוצא מגבולותיה של הכרת עצמו. כמו: „אני חושב“ או „אני פועל“ ושאי אפשר להפשיטו ממנו ואם נפשיטנה אז נתפוש במחשבתנו לא את הנושא, כלומר, את האני הטרנסצינדינטלי. הקודם לכל מחשבה, כי אם את ה„אני“ האימפירי. המורכב מהרבה איכיות וענינים שונים. ההשגה: אני חושב, אני רוצה. אני פועל, שבה מתגלה לנו האני הטרנסצינדינטלי מאוחד תמיד עם נשואו, תראה לנו כמשפט מורכב מנושא ונשוא מנקודת ראות שכלנו הדיסקורסיבי, אך בצפיתנו האלימנטרית היא רק הכרה אחת של ידיעת עצמו, שתנותח אחר כך על ידי אזמל ההגיון לחלקים שונים. במשך דברינו יתבאר להקורא, שהמחשבה הדיסקורסיבות הוא ענין נקנה לנו במשך ההתפתחות ושונה לגמרי ממהותה של ההכרה ההתחלית

(1 „La premiere conception ne peut être une idée abstraite, „la premiére affirmatiòn d'etistence rèelle, ou la première idèe conc-„réte, ne peut être l'idèe du non—moi; car je ne puis penser sans „penser a moi" etc. Jules Simon, dans l'introduction aux Oeuvres de Decartes p. XIII

של עולמנו הפנימי... ההכרה כשהיא לעצמה, היא חפשית מכל יחס ידוע לאיזה סוביקט, כי היא על פי טבעה תופשת רק את האוביקט; ורק על ידי זה שיזדמן לה במקרה הציור של הסוביקט של ההכרה בתור אוביקט תהפך להכרת-עצמה. מוכח מזה, כי הכרת עצמו בלתי אפשרית מבלי הכרה, אך ההכרה (בעוואוּסטזיין) היא אפשרית בלי הכרת-עצמו"[1]).

על הדברים האלה יש להשיב, כי הוכחותיו של הרטמאן יכולות להתיחס רק אל ה„אנכי" האימפיריי, אל האנכי המוכר על ידי המחשבה, כלומר, אל הידיעה שיש לנו מעצמנו מהמאוחר אל הקודם, על ידי מה שמַפנים אנו את מחשבותינו לחשוב עַל אדות האיכיות השונות של ה„אני" שלנו המתגלות בתוך פעולותיו ומאוייו, ואז ה„אנכי" הוא אוביקט של הכרתנו כשאר האוביקטים של העולם החצון והכרת אוביקטים בכלל קודמת להכרתו. אבל אינן שייכות כלל לה„אני" הטרנסצינדינטלי, המלוה בהכרת כל הכרה והכרה, אל ה„אני", שהוא חלק בלתי נפרד מכל רעיון ורגש והמכונה בפי קאנט[2]) בשם „Die synthetische Einheit der Apperception, oder ursprüngliches unwandelbares Bewusstsein". על אדותיו לא יתכן לאמר, כי אנו מכירים אותו על ידי היקש גרידא על פי הקטגוריה של הסתבבות וכי ידיעת האוביקטים קודמת לו, כי החלטה כזאת עומדת בנגוד גמור להנסיון הפנימי, שיורה לנו, כי אין שום ידיעה והכרה בעולם שאינה מאוגדת ומאוחדת ביחוד גמור עם איזה אני מכיר וחושב, וכמו שיאמר קאנט: „Das „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können". כן ההוכחה של הרטמאן מההסתכלות האיסתיטית, או התעמקות המחשבה באיזה עיון, שאז, כאלו אנו מתפשטים מעצמותנו ושוכחים את נפשנו וכל ישותנו מרוכזה בהאוביקט של ההסתכלות או העיון[3]), אינה אומרת כלום, כי אמנם הקשר בין האוביקט האמור ובין ה„אנכי" האימפירי שלנו יחלש אז מאד, מפאת שציורו של ה„אנכי" אי אפשר בלי הוצאה ידועה של אינירגיה מחשבתית וכאשר איזה ענין ימשוך אליו את כל השגתנו,

---

1) Die Philosophie d. Unbewusten C. cap. III.

2) Kritik d. reinen Vernunft S. 121 Ansg. Kehrbach.

3) Die Philos. d. Unbew. C. cap. III S. 56.

פרק רביעי.

חכמת הנפש בתור אמצעי להבנת המציאות. דעות חכמי זמננו על דבר רגש והרגשה. השערה שהרגש הוא אבי ההרגשה. מוצא הכאב והענג. התרת שאלת ההרגשה. באור פעולת הנגינה על רוח האדם. השטות הפיזולוגיות הגשמיות והרוחנית. חסד וגבורה. רבוי הרצונות הפרטיים ואחדותם הפנימית בחיק רצון אחד כללי.

שכל האדם וחושיו ישינו את המציאות על ידי לבושים ומסכים הרבה, אשר יחופפו על ההויה האמתית, ומטרת הפלוסופיה היא להרים מעל פניה את פני הלוט הלוט ולחדור לתוך פנימיותה. חכמת הטבע המסברת לנו, איך כל החזיונות וההופעות הם ילידי אטומים ותנועה, מועילה לנו רק להבין את החומר אשר ממנו רוקם המעיל העליון של המציאות, אך לא תעצור כח לחדור בעדו הלאה אל האור הגנוז תחתיו. הדרך, אשר תוליכנו להשגה יותר פנימית, היא ההשתחררות מהמושגים אטומים, גשמים ותנועה. המושגים האלה כבר מלאו את תפקידם, כהשערות עוזרות להבנת חצוניותם של חזיונות הטבע, ועתה הם סכים בעבי גבי מגנם בעד התקדמותנו בהבנת המציאות, לכן צריכים אָנו להרסם ולפַנותם, כאשר יעשו הבנאים אחרי גמר מלאכתם עם נדבכי העץ, שהקיפו בו את הבנין בהבנותו. את העבודה הזאת השתדלנו למלאות בפרקים הקודמים על ידי מה שהראינו לדעת, כי מה שנשיג בחושינו בדמות תנועה, הוא באמת יציאת הרצון מכח אל הפועל וכי המציאות נארגת מרצונות חלקיים וכלליים, העומדים זה על גבי זה ונכללים זה בתוך זה כמעשה האופן בתוך האופן. בדרך זו עלה בידנו להפשיט מעל המציאות את מעילה העליון והיא מתגלה כעת לעינינו בלבוש אחר יותר זך ונעלה מהראשון, כי החומר שממנו נארג הוא אחר לגמרי. הראשון נעשה מנקודות

של דעת-עצמו והיא יוצאת לאור, ככל שארי פעולותינו, ע"י פקודת הרצון ואז יבין שכל הכרה שמקורה איננה מכונת המחשבה שלנו, אי אפשר לחדשה על ידי אותה המכונה על פי פקודת הרצון ולהסתכל בה, כאשר אנו עושים בשארי הכרות הנקנות לנו על ידי החושים וכלי המח. לזאת בכל פעם שאנו מכריחים את מחשבתנו להעלות לפנינו את ה„אני" שלנו יופיע ה„אנכי" במקומו. ואפילו אם היה לנו אפשרות לציירו במחשבתנו לא היתה לנו היכלת להגדירו בדרך הגיוני, כי הכרת „אני" היא יחידה במינה בתוך כל הכרותינו ומה שהוא יחיד אין בו הגדרה.

אכן כל הדקדוקים במהות הכרתו של הרצון ההתחלי אינם נוגעים באופן ישר אל הענין אשר לפנינו במאמרנו הנוכחי. רוצים אנו פה לבאר, על יסוד כח הרצון הידוע לנו מפי הנסיון, את חזיון ההרגשה ולכן צריכים אנו לקבל את היסוד הזה כפי שהוא מתגלה לנו בנפשנו, היינו, כמו שהוא נתן לנו מידי הנסיון מבלי לשנות את צורתו, כי — כפי שאמרתי לעיל — אנו באים לדון מן הידוע על שאינו ידוע ולא לבדות כחות חדשים שאת אפשריות מציאותם לא נדע בנסיון. והנה על דבר הרצון הידוע לנו מוכרחים אנו להודות, כי הוא כולל בתוכו את מושג ה„אני" בתור סוביקט ואת מושג הפעולה שהוא רוצה בה בתור אוביקט, כלומר, יודע את עצמו ואת פעולתו.

העובדה השניה, שעליה מסתמך הרטמאן, הם המעשים התכליתיים הנעשים על ידי בעליהם בלי הכרת התכלית. מציאות מעשים כאלה בכל פנות העולם האורגני הוא דבר שאין להטיל בו כל ספק [2]), אך למען הבין את העובדה הזאת אין לנו כל צרך לקבל את המושג החדש, שברא הרטמאן, על דבר ידיעה בלי הכרה (אונבעוואוסטעס וויססען), כי אף בלי זה תתישב באופן רצוי, על ידי חוקי פעולות הרצון הידוע לנו על פי ההנחה השלישית שהצענו למעלה. —

1) הרטמאן אסף המון עובדות כאלה מכל פנות הטבע וסדרן בטוב טעם בחלק הראשון מספרו: „הפלסופיה של הבלתי-מוכר", עיין שם.

נפשיים, סוביקטיביים, כמו: השמחה והצער, הכעס והנחת ודומיהם. לרגלי ההבדל הזה נחלקו החכמים בהשקפותיהם על מהות חזיוני הנפש. אלה מזה יחליטו, כי ההרגשות וציורי השכל הם העיקר והרגשים מסובבים הם מפעולות השכל והם במדרגת מחשבה שלא נתבשלה כל צרכה. ואלה מזה אומרים, כי הרגשים הם חזיונות נפשיים יסודיים העומדים בפני עצמם וכי מוצאם איננו השכל, כי יש להם אפשריות לעמוד ולהתקיים גם בלעדו. השטה הראשונה נודעת בשם: שטה אינטיליקטואלית [1]) והשניה בשם: שטה פיזיולוגית [2]). האחרונה נתקבלה מרוב חכמי זמננו ובינימו גם הפסיכולוג הנודע ריבאָ הצרפתי [3]). — לפי השקפת החכמים ההם, הרגש הוא אמנם ראש וראשון בחיי הנפש, אך מוכרחים הם לחלק גם להרגשה מקום נכבד עומד בפני עצמו בלי שום קשר והתיחסות להרגש [4]). שטת ההתפתחות (Evolution) המקובלת אצל חכמי זמננו, אשר תשקיף על כל היקום כבעל שרשרת ארוכה של סבות ומסובבים, תשתאה למראה שתי חוליות בודדות—הרגש וההרגשה— הנפגשות לה בדרכה מבלי שום קשר פנימי ביניהן בין עצמן ואל החוליות ההולכות לפניהן. שתיהן תופענה בעולם האורגני פתאום, בעין Deus ex machine, למבוכת לב החוקרים, הרואים לתמהונם, איך החוט הטבעי של קשור המעשים הולך ונפסק פתאום עם חוט מחשבותיהם גם יחד.

אולם בעזרת ההנחה השלישית, שבארנו לעיל, על דבר התחלקות רצון אחד לרצונות חלקיים וכלליים, אפשר לנו לצאת מן המבוכה על ידי ההשערה, שהרגשים (געפיהלע), אשר יחושו הרצונות הפרטיים עד עברם אל הרצון הכללי העומד על גבם, שכבר למד ותקן אותם לעשות את חפצו כמעט באופן מיכני והוא

---

1) החוקר Herbart ובית מדרשו.

2) Baine, Spencer, James, Lange.

3) בספרו: La Psychologie des sentiments.

4) „אף כי מעולם לא נחוש שום רגש מבלי שיהיה נקשר עם איזו הרגשה, איזה ציור או חפץ, בכ״ז טבע הרגש שונה ממנה לגמרי. הצער או הכאב, שיסובב לנו ע״י אור מזהיר במדה יתירה או ע״י קבוצת שני קולות בלתי מתאחים (דיסהארמאנישע), או ע״י זכרון איזה ענין בלתי נעים לנו, הוא מין חזיון מופרד ונבדל בחיי הנפש השונה בהחלט מחזיון ההרגשה׳ — I. Ladd, Elem. Psychologie.

בלתי מתחלקות (אטומים), מתנועה ומקום; והשני—מרסיסי רצונות נפזרים, הפועלים זה על זה לא על ידי דחיפה ומשיכה, כי אם על ידי כח שאיפתם גרידא. להבנת הראשון שמשה לנו חכמת המיכניקה למורה-דרך, אך להבנת השני דרוש לנו מורה-דרך אחר. לַפְּלַס נתן לנו את ספרו: „מיכניקה של השמים", שהועיל לנו הרבה להבנת מבנה העולם הנגלה לחושינו, אך עתה כבר צריכים אנו למיכניקה אחרת של שמים חדשים, לא של אותם השמים המקיפים אותנו מעל ומתחת, אלא של השמים הרוחניים, הטמורים והנעלמים בתוך כל העצמים הסובבים אותנו והנמצאים עמוק עמוק גם בתוכנו פנימה. עלינו להבין את תורת הלבוש, שבו תופיע לנו המציאות אחרי אשר הפשטנו מעליה את אדרתה העליון, ואת הלקת הזה נוכל לשאוב רק ממקור הפסיכולוגיה. —

והנה כשם שלהבנת הלבוש הראשון, נחוצה לנו ההנחה ממציאות אטומים המתגלים במקום בכת מושך ודוחה, כך להבנת הלבוש השני דרושה ההנחה על דבר התגלות, מראש מקדמי עולם, רצונות פשוטים עם סגולות יסודיות, שהם סבה ושורש לכל החזיונות שנראה בהראשון; כדמיון חקי שבירת קרני האור, שהם סבה לצבעי הקשת בענן, אשר כמוהו כלבוש העליון שילביש היצור ליוצרו, המה רק מקסם שוא ודמיון מתעה. לזאת השאלה הראשונה, שנדרוש פתרונה מאת חכמת הנפש, היא לברר לנו, איזה הם יסודותיה הפשוטים, אשר תשתמש בהם לבאר לנו על ידם את כל חזיונות הרוח? בהתרת השאלה הזאת תשלוט ערבוביה בין חכמי הנפש, מה שהאחד בונה השני סותר. ואנחנו נרשה פה לעצמנו לשפוט על הענין הזה מנקודת שלש הנחות שהזכרנו למעלה, כי הן, לפי דעתי, בכל אשר תפנינה יביאו אתן אור גדול ותשומנה את המעקשים למישור. —

חכמי הנפש יחלקו את החזיונות הפנימיים המופיעים בנפש האדם לשני מינים: להרגשות (עמפפינדונגען) ורגשים (געפיהלע) [1]. ההרגשות הן אלה, אשר מוצאן הוא מחמשת חושינו כמו: הקול, הצבע, הטעם, הריח, הקור, החם והמשוש ואשר שכלנו ייחס להם תמיד איזה ענין וסבה חצונית (אוביקט). הרגשים המה מצבים

1) הנני משתמש במלים רגש והרגשה לציין במו את שני המושגים האלה שעדיין לא נבדלו זה מזה בלשוננו והסופרים משתמשים בהם בערבוביה.

את אלה ועומדים זה על גב זה, יש לנו האפשריות לחוש את שניהן. כי בעת שהמניעה להפקת רצוננו הוא בעולמנו החצון, שבו אנו פועלים בדעת ובהכרה, מטרת הרצון והדבר העומד לנו לשטן גלוים וידועים לנו, אז הרגש של אי-הפקת רצוננו ידוע לנו בשם עגמת נפש צורה ומצוקה; אך בגויתנו פנימה, ששם יפעלו רצוננו החלקיים — שכבר הסכינו לפעול את מעשיהם כמעט באופן מיכַני — בלי כונה יתירה מצד הרצון הכללי, תפשוט ההחשה של התנגדות, שיחושו הרצונות החלקיים האלה, בהגיעה אל הרצון הכללי, את צורתה של עקת נפש ומצוקה ותתחפש לנו בדמות כאב. ולהיפך, הפקת הרצונות החלקיים יביאו להרצון הכללי איזה ענג בלתי מסוים, אשר מקורו נעלם ממנו.

לשני הרגשים האמורים: ענג וכאב, הנובעים, לפי דעתנו, מהפקת הרצון ואי-הפקתו, יוסיפו עוד צבע מיוחד שני רגשים אילימנטריים: חסד וגבורה, (לפי דעת כל חכמי הנפש הם היותר פשוטים בין כל צבא הרגשים המתגלים בנפשנו), שהראשון ילַוה תמיד את הפקת הרצון והשני — את אי הפקתו. שני הרגשים האלה מזדווגים זה עם זה ביחוסים שונים ויולידו על ידי התמזגותם רגשים חדשים מורכבים. הרצון הכללי יחוש גם אותם בשני האופנים המבוארים, היינו, בהכרה שלמה, אם הם מתגלים בו בעצמו, ובהכרה חלושה, אם הם מתגלים ברצונותיו החלקיים הרחוקים מאתו מרחק רב. באופן האחרון, רק הד אי-ברור ואָטום יחדור מקולם אל תוך ההכרה של הרצון המרכזי; לזאת מורגשים הם על ידו בתכונה אחרת השונה הרבה מאותה התכונה, שיש להם במקורם. —

שני הרגשים האלו, היינו, הכאב והענג, בהתמזגותם עם הרגשים האילימנטריים של גבורה והסד, הם, לפי דעתי, המקור היחידי אשר ממנו יצאו כל ההרגשות של חמשת חושינו. האור, הקול, הריח, הטעם והמשוש הם תוצאה מפגישת הרצון עם שאר כחות (רצונות) מתנגדים או עוזרים על ידו, כלומר, גם כן מיני כאב או ענג, שקבלו עליהם לבושים וגוָנים שונים, המקבילים מצד אחד לשנויי הכחות המתנגדים או העוזרים ומצד השני להמרחקים השונים, שבין הרצון הכללי והרצון החלקי, אשר עליו יפעלו הכחות האלה, היינו, למדרגת התקרבותו של הגירוי המתעורר בנו אל מפתן ההכרה התחתון. חוש המשוש יעיד לנו כמעט

התעלה עליהם הרבה מדרגות והשגחתו חופפת עליהם מרחוק, וקשורה בהם על ידי נימין רוחניות דקות מן הדקות, — שהרגשים האלו, יקבלו אצל הרצון העליון והכולל הזה מראה וגון אחר, עד כי לא נכיר בהם את מולדתם ולא נדע את הצור שממנו חוצבו. לפי זה, אין לנו להפריד בין הדבקים: הרגש וההרגשה אחת הם. הראשון הוא אב והשני תולדה. הרגש הוא היסוד, אשר קבל במשך ההתפתחות צורה של הרגשה.

ההתפתחות של ההרגשה בעולם האורגני תצויר לנו, לפי דעתנו, באופן כזה: הרצון מפאת היותו שואף בדעת ובהכרה [1] אל המטרה אשר לפניו, כלומר, שתכן רצונו מדובק בו תמיד ובלתי נפרד מעצם מהותו, יש לו בהכרח הכרה, או החשה, מהפקת רצונו ואי־הפקתו. את הראשונה יחוש בכל פעם שיפעל על פי טבעו בלי כל מעצור מאיזה כח מתנגד לו, שיפריענו מהשגת מטרתו; והשניה — בכל פעם שאיזה כח יתיצב כנגדו ולא יתננו להפיק את חפצו. לאט לאט, אחרי שהרצון ההתחלי ינצח כחות הרבה המתנגדים לו ויתהוה לרצון מורכב מרצונות חלקיים וכלליים, וכאשר (כפי שנתבאר לנו) אצל הרצון הכללי תחלש מאד ההכרה של הרצונות החלקיים הפועלים תחתיו, יחוש הרצון הכללי את הרגשים של הפקת הרצון החלקי בדמות ענג ושל אי־הפקתו בדמות כאב. כלומר, הכאב הוא החשה אי ברורה של הרצון הכללי בצערו של הרצון החלקי, הנמצא בהרבה מדרגות מלמטה ממנו, בעת שזה האחרון יפגוש באיזה שטן ומפריע, שלא יתן לו להוציא את רצונו אל הפועל. הוא תוצאה מפגישת הרצון החלקי המתפרץ אל מטרתו באיזה כח מחוצה לו, שיכריחנו לעמוד על עמדו, או גם לסגת אחור. פגישה כזאת תעורר ברצון החלקי כעין רגש של צער, שמקורו באי הפקת חפצו והרגש הזה ישתנה עד הגיעו אל המרכז מצד הרצון הכללי ויקבל צורה של כאב, כמו כן רגש הענג מוצאו גם כן, באופן האמור, מרגש הפקת חפצו של הרצון החלקי. לפי זה הצער והכאב ממקור אחד נוקרו ואנחנו, מפאת היותנו רצון מורכב מהרבה רצונות, הכוללים אלה

---

1) „כל הופעה של הרצון, יאמר החוקר הרוסי סגלוביוב, מחוברת בהכרת עם איזו הכרה: „Ignoti nulla cupiditnas„ לכן המחלקת שהיתה בין התומיסטים והסקוטיסטים ואח"כ בין שופנהויער ומתנגדיו למי משפט הבכורה, אם הרצון או לחשכל, אין לו כל יסוד ריאלי".

וכן הוא הדבר בשאר כל ההרגשות[1]). — ההתפתחות של ההרגשות יצאה לאור, לפי דעתי, בסדר כזה: בראשונה התגלה הרצון החלקי עם ההכרה של הפקת הרצון ואי-הפקתו המדובקת להכרה ההתחלית של „אני פועל ונפעל” ועם שני הֶרְגֵשים הפשוטים המלוים אותה: חסד וגבורה. אחר כך — נחת רוח וצעַר, הלאה — ענג וכאב. האחרונים עומדים בתָוֶך בין רגש והרגשה וישמשו כעין מעברה ביניהם. למעלה מהם מתחילות ההרגשות, המתגלות ברצון הכללי כאור חוזר של הרגשים המתחדשים ברצונות החלקיים. מתחלה חוש המשוש ואחר כך התפצלו ממנו שאר ההרגשות של חמשת חושינו. החדוש העיקרי בדברינו אלה היא ההשערה, שהרגשים שיחושו הרצונות החלקיים, יתחפכו להרגשות אצל הרצון הכללי[2]), השונות למיניהן לפי שנוי הרגשים ולפי שִנויי המרחקים שבין הרצון הכללי והחלקי. סברתי זו — עד כמה שאדע — לא תוכל להסתייע בדברי מי שקדמוני. אולם על אמתות החלטתי, שמקור הכאב והענג הוא הפקת הרצון ואי-הפקתו, אביא לעדה את דברי הפסיכולוג הנודע Ribot ואלה הם:[3])

„מה שאָנו מכַנים בשם מצב של צער או ענג הוא רק הצד החצון, הנראה בהשקפה ראשונה בחיי ההתרגשות (עמאציאן או אפֶפֶעקט), אך תָכנם הפנימי הצפון בהם הוא: שאיפה, מגמה,

---

1) „כל מצבי הנפש — יאמר הפסיכולוג הנודע James בספרו „יסודי הפסיכולוגיה” — ילוו על ידי איזו פעולה גשמית. המצבים ההם יסבבו שנויים בלתי מורגשים לנו באופן הנשימה, בסבוב הדם, במדרגת המתחת השרירים או בשארי האברים הפנימים, אף כי עקבותיהם נעלמו ולא יראו החוצה על ידי איזו תנועָה מתנועת השרירים היוצאת לאור על פי פקודת הרצון המקונן בתוכנו. לפי זה, לא רק המצבים הנפשיים הידועים, שנכנֵם בשם רצון וחפץ, כי אִם גם המצבים הפשוטים של מחשבה והרגשה המה לפי המסובב מהם מעוררי תנועה”. כל זה אמת ויציב ורק — לפי שבארנו — עצם התנועה היא הפקת הרצון ושאר המצבים הנפשיים נולדו על ברכיו ולפיכך התנועה אינה המסובב של המצבים השונים של הנפש, כי אִם סבתם.

2) החכם ספנסר, בספרו: „פסיכולוגיה”, יכנה את ההתרגשיות (emotionen) בשם „הרגשות של המרכז” ואת הרגשות החושים בשם „הרגשות של המקיף” (פעריפעריע). אולם, על פי שבארנו, אנו מחליטים, כי באמת יש רק רגשים (געפיהלע עמאציאנען) בלבד, רק שרגשי הפעריפעריע יקבלו במרכז צורות של הרגשה.

Ribot, La psychologie des sentiments. (3

בעליל על אמתות הנחתנו, כי הוא אותותיו לא ינכר, כי ממקור ההתנגדות מוצאו והחוש הזה, לפי דעת הרבה מחכמי הפיזיולוגיה, הוא אבי כל החושים האחרים[1].

באופן כזה, — על ידי ההשערה, שיסוד כל החזיונות הוא הרצון ועל פי ההנחה השלישית שהצענו למעלה על דבר התחלקות הרצון לכללי ופרטי, — תתישב לנו היטב השאלה הקשה על דבר מוצא ההרגשות וגם תובן לנו סבת הקשר התמידי, שבין ההרגשה והתנועה; כי אחרי שההרגשה מוצאה מהתנגשות של שני רצונות זה בזה ואחרי — כפי שהראינו לעיל — הוצאת הרצון אל הפועל מצטייר לנו תמיד בתור תנועה, הנה, בהכרח, בכל מקום שיש הרגשה יש התגלות איזה רצון ובכל מקום שיש רצון יש תנועה. נקח למשל את הרגשת האור, חכמת הטבע והפיזיולוגיה יַראו לנו בזה שלשלת ארֻכה של תנועות, תחלתה תנועת גלי האיתיר וסופה תנועת המוליקולים שבמח הראש; אך ההשקפה הזאת לא תביא אותנו לעולם לידי הבנת הרגשה. אולם אם נבון, כי מה שנראה לנו בתור תנועה היא באמת התגלות רצון פועל ותחת תנועות גלי האיתיר נציג פעולות איזה רצונות של ה„אי-אני", המכונים בפינו בשם אטומי האיתיר, הפועלים על הרצונות החלקיים של ה„אני" שלנו, המכונים בפינו בשם מוליקולי מח הראש, אז נבין, כי על ידי ההתנגשות של הרצונות השונים האלה תוָלד בנו ההכרה של אי-הפקת הרצון או הפקתו, וההכרה הזאת, בהיותה רק הכרה של רצון חלקי ובעמדה הרבה דרגות למטה מרצוננו הכללי, הפועל ועומד בחיינו הנוכחים בשורה הראשונה ובו יתרכזו כל הכרותינו ושאיפותינו, תקבל עד הגיעה להרצון העליון הזה, טבע וגון אחר ותתגלה לו בדמות הרגשה אשר נכניה בשם אור

---

1) „תולדות ההתפתחות של מבנה גו בעלי החיים תביא אותנו לידי החלטה, כי התחלקות ההרגשה לסניפי הרגשות מיוחדות ושונות זו מזו יצאו לאור עולם רק על ידי התפתחות של סוג החי במשך אלפי דורות. נושא ההרגשה, הראש והראשון, הוא השטח החצוני של הגוף עם כלי הגוף הפנימיים, המוכשרים לקבלת גירוי ההרגשה. אברי הטעם, הריח, הקול והראות התפתחו אחר כך על ידי התיחדות (דיפפערענצירונג) של שטח הגוף החצוני. על יסוד זה יש לנו רשות להחליט, כי גם מיני ההרגשות השונות התלויות בהאברים המיוחדים האלו התפתחו מתוך הרגשה כללית — המכילה בקרבה את הרגשת המשוש, הקור והחום — על ידי התפרדות והתיחדות". Wundt, Grundriss der Psychologie.

קודמים לחיי השכל וישמשו להם כעין משענת ויסוד, מצבי הנפש המכונים בשם חפצים, מאויים, נטיות, מגמות ושאיפות הם המה תוצאה ישרה מבלי אמצעי ממבנה הגוף של כל חי וחי, הם המה המהות האמתית של חיי ההתרגשות וביחד עם שפינוזה נאמר: „השאיפה היא עיקרה של האדם, הרצון הוא שאיפה המכרת את עצמה״. מתחלה מבקשים את הענג לא מפני שהוא ענג ובורחים מן הצער לא מפאת עצמו, כי הלא מובן שאי אפשר לרדוף או לברות מדָבר שאין לנו ממנו שום מושג. רק החי המוכשר ללמוד מפי הנסיון, כלומר, שיש לו זכרון ומחשבה, יכול לרדוף אחרי מצבים המביאים לו ענג ולברות מאלה שמסבבים לו צער. לזאת, חכמי הנפש, המתארים את הרגש בשם: „כשרון לחוש ענג וצער״ ויחשבו אותו לסמניו העיקריים, לא ירדו לנבכי חיי ההתרגשות. כדי להשתמש בהגדרה שלהם, לא במסובבים כי אם בסבות, היה להם להגביל את מהות הרגש, לאמר: הרגש הוא הכשרון להפוץ ולחוש על ידי זה צער וענג״.

על פי ההשערה, שההרגשות הן רגשים שקבלו לבושים וגונים שונים יובן לנו הדבר, איך תפעל הנגינה על רוח האדם ובמה כחה גדול להניע את כל מיתרי הלב ולעורר התרגשויות (עמאציאנען) שונות, עמוקות וחזקות. כי כל קול וקול, אף כי יעורר בנו רק הרגשה גרידא, הנה מקור מוצאו הוא מרגשים טמורים ונעלמים, שנתעוררו על ידו באיזה רצונות חלקיים בעמקי עצמותנו, כרגשי חסד וגבורה, ענג וצער ודומיהם, אשר מצד המרחק הרב שבין הרצונות החלקיים ההם אל הרצון הכללי העומד הרבה מדרגות למעלה מהם, יחוש הרצון הכללי הזה רק את צל הדברים בדמות התגלות של הרגשת הקול, כמו שהאויר המתפרץ מעמקי תהומות ומחולל בקרקע הים מהפכה גדולה יִנָכר אותותיו בהגיעו עד שטחו העליון של הים השלֵו ולא יִשָאר ממנו רק רושם קטן של קצף קל על פני מימיו השקטים; אך אם קבוצת קולות הרבה נועדו יחדיו להגביר את הרגשים של הרצונות החלקיים, אז מכולם יחד יצא סער מתחולל, שרב כחו להרעיש גם את הרצון הכללי, מבלי שידע בשלמי כל הרעש והשאון הזה.

הנה כן עלתה ביד הנחתנו על דבר חלוקת הרצון לכללי וחלקי, לשלב את ההרגשה ברגש ולאגוד את שתי קצות החוט של העובדות והחזיונות בתולדות ההתפתחות של היצורים, שנפסק,

צורך ורצון המתגלים בתנועות שונות, שהן מלוות בכל פעם את התרגשות הנפש. רבים יגדירו את הרגש לאמר: הרגש הוא הכשרון לחוש צער וענג, ואנכי, אם אקח לי רשות להשתמש בשפתם, אחליט ואמר, כי הרגש הוא הכשרון לשאוף ולרצוה ולרגלי זאת לחוש ענג וצער. הנני משתמש במלה „שאיפה" tendence בתור שם נרדף להשמות: צורך, מגמה, אינסטינקט, נטיה ורצון, הוא יכלול בתוכו את כל השמות האלו, המתיחסים אליו כשמות המין אל הסוג ויתרה לו עליהם, כי יכיל בהיקפו את שני הצדדים של החזיון, את הצד הפיזיולוגי והפסיכולוגי. כל שאיפה תְּלוּה על ידי התעוררות של עצבי התנועה [1]). בה יתגלו כל צרכי האדם החמריים והרוחניים גם יחד. השרש של חיי הרגש מונח בה ולא בהרגשים של ענג וצער, שהמה רק מסובבים על ידי הפקתה של השאיפה או אי־הפקתה". ולהלן בספרו האמור יחוה ריבאָ את דעתו זאת בדברים ברורים ונכוחים לאמר:

„קודם כל נחוץ להסיר מלבנו את האמונה הטפלה שנתפשטה ברבים, כי מהות חיי ההתרגשות הוא הענג והצער. באמת, כזה כן זה הם רק מסובבים ותוצאות, הם רק סמנים ועֵדים, אשר יעידו, כי איזה מאַויים, נטיות או מגמות נמלאו כדי ספקם או פגשו מעצורים ומפריעים; הם יראו לנו רק את השטח העליון, אך את הקצה האחד של החזיון, שרק לו לבדו יש אפשרות לבוא בגבול הכָּרָתנו, המה רק המחטים במורה־השעות, אבל לא עיקר המכונה: הסבות האמתיות לחיי הרגשים יש לנו לחפש עמוק עמוק למטה בחביון האורגניזם. המקור הראשון של הרגָשים, ההתרגשות וההתעוררות, נמצא בנפש הצומח. לחמר הראשון של הרגש (Metier premier de sensibilité) ישמשו כל מה שיארע בתוך הלב, העורקים, כלי העכול, הנשימה ואברי ההולדה; באחת, האברים הפנימיים, כמו שכל מאורעות האברים החצונים ישמשו לאבני בנין לפעולות שכליות. כשם, שמצד השקפת הפיזיולוגיה, נפש הצומח קודמת בזמן לנפש החי, כי האחרון מיוסד על הראשון, כך מצד השקפת הפסיכולוגיה, חיי ההתרגשו

---

1) זיווג כזה של שאיפה ותנועה יתבאר רק על פי שמנהגנו, שהרצון והתנועה הם שתים שהן אחת. —

אני — יאמר ריבאָ — מסכים לדעתם, כי את כל אלה אפשר לבאר על ידי חֻקי הפיזיקה והכימיה. אמנם יש בזה איזו קורבה פנימית (פערוואנדשאפט), איזה כח מושך ודוחה — זאת אי אפשר להכחיש, — אך את הבטויים האלה צריך להבין באופן מַדָעי — כלומר, כשמות מושאלים מלשון חיי ההכרה, כדי לשכך את האזן, — ולהרחיק מאתם כל יסוד הלקות מחיי נפש האדם". „לפי זה — יאמר להלן החכם הנ"ל — אם נודה, כי בשאיפות ממין האמור תתנוסס איזו מדרגה של הכרה, אז יָחֵלו חיי ההתרגשות ביחד עם החיים הפיזיולוגיים; אך אם נשלול מהשאיפות ההן כל יסוד נפשי ורוחני, תשארנה לנו בכל זאת שאיפות פיזיולוגיות והן הנה יסודות התנועה, אשר יתגלו בכל פנות החיים מהמדרגה היותר פחותה עד המדרגה היותר עליונה".

המסתכל בשתי השטות האלו ימצא בשתיהן הרבה זרות ודחק. השטה הפיזיולוגית הגשמית לא תוכל להשיב לנו דבר על השאלה, באיזה דרך בא הרוח בְעצמים היבשים, המשוללים לפי דעתה כל חפץ ורגש ואין להם אלא תנועה טבעית וכימית, להתגלות לפנינו בהמון כחות רוחניים של רצון ורגש, דעת והרגשה, חכמה ותבונה, אשר דבר אין להם אל הכחות הפשוטים, המונחים לפי דעתה ביסוד החיים האורגניים? השטה הפסיכולוגית, המחלטת, כי החיים הרוחניים יחֵלו רק עם החיים של הפרוטופלַאזמא לא תתן לנו גם היא מענה על השאלה שאמרתי, רק תדחנה למטה, מעולם החיים אל הגבול המפריד בין הצומח והדומם וידה תקצר לטוות הלאה את חוט ההתפתחות של המציאות מן הדומם לחי בלי הפסק. כן השטה הדואַליסטית לא תוכל להגביל את הזמן שבו תחל השראת הרוח על החמר ואיך שני עצמים יסודיים שאינם תלוים זה בזה פועלים זה על זה ובאיזה אופן הם נאגדים יחד, למרות מה שטבע האחד שונה לגמרי מהשני ואין שום חבור וקשר ביניהם. נשארה לנו איפוא רק שטת האַחדות הפסיכופיזית, [1]) אשר תתן לנו היכלת — על פי האופן שבארנו לעיל — להבין ולדעת איך נולד מתוך הרוחני אותו ציור התופש מקום, שנכנהו בשם חומר, ומה היא טיבה של הסגולה הנפלאה המדובקת בו, היא התנועה, שעל ידה יברא לנו עולם מלא של המון חזיונות וצבא

[1]) עיין לעיל במבוא וכן פרק ב' ג'.

לכאורה, על ידי הופעת ההרגשה. נשארה לפנינו עוד הפסקה שניה, היא האחרונה והיותר תחתונה בסולם העולם האורגני, הנצבת נגדנו על הגבול שבינו ובין העולם הבלתי אורגני. ההפסקה הזאת במהלך הטבעי של הסבות והמסובבים תגרום לנו הופעת הרגש, שלא נמצא, לכאורה, דוגמתו בעולם הבלתי אורגני.—

פה הגענו אל הנקודה הראשית, אשר בה אוחזים האראלים והמצוקים, מצדדי הרוחניות ומתנגדיהם; זה מושך לכאן, לעולם שכולו רוחני, וזה לכאן, לעולם שכולו גשמי, גם ועכור.—

„בראשית התפתחותם של החיים האורגנים,—יאמר ריבאָ בספרו הנ״ל — רואים אנחנו חיים של רגש אורגני בתוך הפרוטופְלַאזמא, שטרם הגיעו לחיי הכרה. דבר ידוע הוא, שהאורגניזם יש לו זכרון, כי הוא שומר בקרבו רשמים ידועים ושנויים טבעיים ואף חולַניים (זאת הוכיח בעליל החכם Hering), הא לכם היסוד של הזכרון הנודע לנו בצורתו היותר גבוהה — זכרון הנפש. באופן זה, הרגש המשולל הכרה של המדרגת התחתונה מהחיים האורגניים, הוא החמר והיסוד להמדרגה העליונה של חיי ההתרגשות. מהות הרגש במצבו היותר נמוך היא הסגולה והיכֹלת לקבל התעוררות מן החוץ ולהשיב עליה על ידי איזו פעולה. הנסיונות של החכם קלוד בירְנַר הֶראו לנו, כי הרגש מונח לא רק בטבע האברים ובארג תאי הגוף (געוועבע) אלא גם ביסודותיהם היותר פשוטים. מאז החלו החכמים לחפש אחרי הרגש הפרוטופלַאזמי במערכת המיקרא-אורגניזמים. היצורים האלו, שאיזה מהם יתיחסו אל מערכת החי ואיזה אל מערכת הצומח, הם חומר פרוטופלַאזמי פשוט בתכלית הפשיטות, ובכל זאת בדקו ומצאו גם בהם שאיפות שונות״. אחרי הדוגמאות השונות שמביא ריבאָ, שנדלג עליהם פה למען הקיצור, יאמר כדברים האלה: „העובדות שהבאתי אפשר לבאר בשתי דרכים: באופן פסיכולוגי או באופן כימי. יש אשר יחזו בהן נצני הכרה ודעת וישתדלו להוכיח לנו, כי אחרי שהתנועות, הנראות לנו בהיצורים האמורים, יתאימו לתנאים הנמצאים מחוצה להם וישתנו גם כן לפי השתנות התנאים החצונים האלו, מוכרחים להודות, כי יש בזה הבחנה ובחירה, אשר יתכנו רק אם נניח, כי ביצורים ההם נמצא איזה יסוד נפשי. לפי זה התנועות האלו הן פעולות איזה עצם נפשי טמיר ונעלם שיש לו שתי שאיפות: משיכה ודחיה. ואחרים יחליטו וגם

במציאות אף מחוץ לגבולות השגתנו. איך שהיא, אָנו לא נדע מאומה מאפשריותה, כי מה שמדמים אנו, שנדע את זולתנו, טעות הוא בידינו. כל רכוש ההכרות, שרכשנו לנו, הן רק ידיעות ממצבים שונים של נפשנו פנימה. „לדעת את העולם החצוני אי אפשר, יאמר החכם בירקליי, ואנחנו נשיג רק את הרגשותינו ומחשבותינו״. אם נציג איזו מטרה נגד עינינו ונשתדל להשיגה על ידי פעולות שונות, הנה גם המטרה גם האמצעים להשגתה הם מצבים נפשיים פנימיים, שעל ידי הנסיון הרב שרכשנו לנו, נכירם היטב ונדע כי קשורים המה זה בזה וכי איזה מצב נפשי ידוע ימשיך אחריו את השני והשני את השלישי וכו׳, אמנם ידיעת עצמותנו על ידי ההכרה ההתחלית „אני נפעל׳ תביא לנו ידיעה ממציאותו של עולם אחר מחוץ לה„אני״ שלנו, ולזאת נראה במצבים הנפשיים השונים המלוים את ההכרה „אני נפעל״, ציונים וסמנים, המורים לנו על איזה ענינים הנמצאים מחוצה לנו, אבל מהות הענינים החצונים האלה עצמם לא יכנסו כלל בגדר ידיעתנו. כח ההכרה שלנו בקי היטב בכל מצבי נפשנו הפנימים ויודע היטב איזה מצב יביא לנו צער ואיזה ענג; גם יודע הוא את כל השנוים הפנימיים התלוים בנו ושאינם תלוים בנו, המקריבים אותנו לידי המצבים האלה, והרצון המוגבל, בשאפו אחרי המצבים המביאים ענג ובברחו מן ההיפך, יודע הוא, על ידי ידיעתו את עצמו, את המטרות, אשר אליהן הוא שואף. אך ידיעתו זאת של המטרה היא לא בלי אמצעי, כי אם על ידי אמצעי, כי הצער והענג הם רק תוצאה משאיפת הרצון לאיזה מטרה, הם רק סמנים המורים לנו על הפקת הרצון ואי־הפקתו, הם — כפי דברי ריבא — „רק מחטי מורה השעות, אבל לא עצם המכונה״, כי בלי שאיפה קודמת לא היה יוצא לאור שום רגש של צער או ענג. הרצון באורגניזם מורכב ומוגבל, שהוא מצד אחד כללי ומצד השני תלקי, מכיר את הסמנים הללו ועל פיהם יכונן את דרכו בחיים, אך המטרה האמתית בעצם נעלמה ממנו, רק אחוריה יראה ופניה לא יֵרָאו. לפי זה אין כל הבדל בינינו ובין הרצון האטומי ביחס ידיעת עצם המטרה ורק בזאת נפרדנו, שאנחנו רכשנו לנו על ידי נסיון ארוך סמנים, שעל ידם נכיר לאָן פני המטרה מועדים. אם נאבה לשוות לנפשנו את יחס ידיעת הרצון האטומי למטרתו, יחלינו להסיר את כל קניני הנסיון, להעביר את כל הסמנים

חליפות ותמורות. — ההנחה על דבר מציאות רצון כללי וחלקי לא לבד שתועיל לנו להבין את מהות ההרגשה, כי אם גם נחוצה מאד לשטת הפלוסופיה של הרצון לפנות את דרכה מאבני נגף, אשר יצרו את צעדיה הראשונים. כי זאת הלא מוכרחים אנו להודות, שציור העולם החצוני, כפי שיתראה לנו בעזרת החושים, הוא יצירה מיוחדת, שנתפתחה במשך תקופות רבות יחד עם מח הראש ועם שאר כלי ההכרה. הגרעינים הראשונים, כלומר, הרצונות האטומיים, שנזרעו בשדה הבריאה, בהכרת משוללים היו מכל ציור ודמות של איזה עצם חצוני, אם כן איך נשוה לנו את הרצון האטומי ומה דמות נערכה לו? לשלול ממנו כל תכן, כל שאיפה וכל מטרה, כלומר, לשנות את צורתו לגמרי עד כי לא ישוה במאומה להרצון הידוע לנו ויהפך לאיזה נעלם שלא נדע שחרו, אין אנו רשאים, כי אז תהפך השטה הרצונית, — המתימרת להמציא לנו השקפה נכונה על המציאות כעל התפתחות יסוד יחידי שממנו הושתת העולם, — לשטה אגנוסטית, שאינה אומרת בלום. לפי זה, התנועה הראשונה, שבה התגלה הרצון האטומי, לא יצאה לאור מבלי שהיה להרצון האטומי איזה ציור של המטרה, היינו, איזה הכרה של העולם העומד מחוצה לו, אשר עליו תשתרע פעולתו. אך כל משכיל על דבר הלא יודה, כי ההכרה של עולם חצוני היא סגולה מאוחרת[1], שקנה לו היצור האורגני על ידי נסיון ארוך במשך תקופות רבות ואי אפשר ליחסה להרצון האטומי אף לא להפרוטופלאזמא, שבה נראה ראשית החיים הפיזיולוגיים בתבל ארצנו. אם כן איך יכול הרצון האטומי לשאוף אל מטרה העומדת למעלה מחוג הכרתו?

על זה נשיב אמרינו לאמר: אנחנו מיחסים להרצון רק דעת עצמו ושוללים ממנו דעת איזה עולם הנמצא מחוצה לו. ולא רק מהרצון האטומי בלבד, אלא גם מהעצמים האורגניים העומדים הרבה מדרגות למעלה ממנו ועד האדם בכלל, ולא רק שוללים אנו מעצמים ידועים את הכשרון להשיג את מהותו של איזה עולם חצוני, אלא גם מסופקים אנו בכלל, אם מין ידיעה כזאת ישנה

---

1) כי גם לפי שטתנו, שלרצון ההתחלי יש הכרה ממציאותו של ה„אי אני" על ידי ההכרה „אני נפעל", הנה ההכרה הזאת היא מסובבת מהתנגשות הרצון עם רצון אחר, שיפריענו מהפקת חפצו, אם כן ידיעת המטרה קודמת להשגת מציאותו של ה„אי-אני". —

לשני האופנים האמורים, שבהם יתגלה הרצון בפועל, אז נמצאם במדות החסד והגבורה, שכל חכמי הנפש הסכימו פה אחד לחשבן ליסודות היותר פשוטים בחיי הנפש. הפקתה של מדת הגבורה תצטיר לעינינו, עיני בשר, בפעולת הדחיה והפקתה של מדת החסד בפעולת המשיכה, והחכמה — היא הדעת את עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין) — המאוחדת עם הרצון ביחוד גמור [1], תחוש באופן הראשון רגש של גבורה ובאופן השני רגש של חסד. לפי זה הכחות היסודיים של הרצון האטומי הם: דעת עצמו, מדת החסד ומדת הגבורה. אמנם אין דעתנו להחליט, כי האטום הרצוני יחוש אותם היסודות באיכותם וצביונם, כפי שנרגישם אנחנו בנפשנו, כי אם רצוני להגיד כי השרש להענינים האלה הוא מהותו של האטום היחידי ואין בכלל אלא מה שבפרט. —

באמרנו „דעת עצמו" של הרצון הפשוט אין כונתנו לאותה ההבנה המחשבית, שעל ידה נצייר לנו את עצמנו על ידי קוים ורשמים שונים הלקוחים מעולם ההרגשה, כי — כפי שבארנו — ההרגשה היא קנין מאוחר, שנתגלה במרכז הרצון המורכב, כלומר, ברצון הכללי המאגד ומיחד הרבה רצונות חלקיים להרכבה אחת שלמה; אלא לאותה ההכרה של ה„אני" הטהור (לא האימפירי) הקודמת לכל מחשבה. על ידה יחוש הרצון את כל השנוים הנעשים בו על ידי המון רצונות אחרים הנפגשים לו בדרכו. כל מה שתרבה הרכבתו, כן ירבו השנויים האלה והידיעה הפשוטה של דעת עצמו תתפצל לענפים שונים, לידיעה של רגש והרגשה, עד שבמשך זמן ארוך יקנה לו את הסגולה רבת הערך הנודעת לנו בשם מחשבה.

Die Identität nun uber des Subjects des Wollens mit dem (1 erkenenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten uns daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objecte sind uns begreiflich; unter diesen aber können zwei nur insofern eins sein, als sie theile eines ganzen sind. Hier hingegen wo vom Subject die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als Wollend erkannten, also des Subiects mit dem Objecte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt

החצונים, אשר ילבישו את המטרה הפנימית של כל מעשינו בחיים, שאינה ידועה גם לנו, ואז נבוא לידי החלטה, כי הרצון האטומי יחוש על ידי ידיעת עצמותו, כי רוצה הוא באיזו פעולה, באיזה שנוי בו בעצמו, ואת הפקת הפעולה ההיא או אי-הפקתה יחוש, אחרי ההתפתחות ידועה, בדמות נחת רוח או צער; אך כמוהו כמונו לא נכיר את המטרה עצמה, אשר אליה כוננה הפעולה ההיא ולא נדע אף את מציאותה. אצלו, עצם הפעולה היא המטרה, כמו שחפץ החיים המקונן בתוכנו יציג לנו את עצם החיים למטרה בפני עצמה ולא יחוש ויכיר שום מטרה אחרת ממנה והלאה [1]. אך מאין נולדה ברצון האטומי שאיפה לפעולות המתאימות למטרה ידועה מבלי שישיג איזו השגה כל שהיא ממציאות מטרה כזאת? על זה נשיב תשובה אחת אשר תכלול בתוכה באור גם לכל הפעולות האינסטינקטיביות, לאמר: מקור השאיפות האלו הוא ברצון הכללי, אשר לו נתכנו עלילות הרצון החלקי הנכלל בו ולו גלויה וידועה המטרה, שאליה ישאף זה האחרון על פי השפעתו, כי המטרה הזאת מונחת בתוך היקפו והנה עצם מעצמיו ובשר מבשרו.

היוצא מדברינו אלה, כי להבנת ההתפתחות של החיים האורגניים, די לנו להניח ליסוד מוסד את האטום הבלתי אורגני בתור רצון חלקי היותר פשוט — והמציאות כולה, מראשית התגלותה ברצון האטומי עד החיים האורגניים היותר מורכבים, תופיע לפנינו בתור שרשרת אחת ארוכה, אשר כל חוליותיה נעוצות ותחובות זו בזו ואין כל קרע והפסק בינתים.

והנה למען דעת את הכחות היסודיים המתיחסים להרצון האטומי, עלינו להתבונן, כי מנקודת-ראות הכרתנו, היוצאת לאור בעזרת החושים וכלי המח, היינו מוכרחים להניח את מציאות האטומים וליחס להם שתי סגולות שונות: כח המושך וכח הדוחה ותוצאת פעולותיהם היא התנועה. אם נעתיק את כל אלה לשפת הרצון ונשכילה דעת, כי הענין המרומז על ידי התנועה היא הפקת הרצון ונתורה לבדוק ולחפש בתוך הרגשים השונים המלוים את הרצון שני מיני רגשים יסודיים — אילימנטריים, — שיהא מו

---

1) ראוי לשים לב לזה שה„רצון הטוב" על פי תורת המוסר של קאנט אין לו גם כן שום מטרה חצונית שאליה הוא שואף, אלא פעולתו גרידא באופן מיוחד היא מטרתו, ממש כמו שהוא בדברינו הרצון האטומי.

מבלי אשר נניח תחלה את התחלקות הרצונות. כי פעולת הרצון לא תדומה לנו בלי מטרה שאליה הוא שואף, וזה יתכן רק במציאות רצונות רבים, שמטרת כל רצון ורצון הוא הנצחון על הרצון המתנגד לו, או יותר נכון, הוא שנוי היחס בינו ובין רעהו; אך בהיותו לבדו לא יוכל לצאת מכח אל הפועל, כי אין לו שום אוביֶקט, אשר עליו ישתרע. רק האוביקט היחידי, שיצויר לנו ברצון בודד, הוא ההתחלקות, כלומר, הרצון לברוא רצון בפועל, אשר יתכן רק על ידי התחלקות לרצונות הרבה העומדים ביחוסים שונים זה לזה, כן התבונה הוא ציור סדר היחוסים בין הרצונות ושנויי היחוסים האלה בזמן, המתאימים לסדר האחרון המרוצה לה, שהיא מטרתה האחרונה; ולכן יקדם גם אצלה ציור ההתחלקות של הרצונות על ציורי סדריהם ויחוסיהם ובלעדי ציור ההתחלקות יחסר גם לה היסוד להתגליותה בפועל.

על אמתות הדברים האלו תעיד לנו התנועה, שעל ידה — כפי שנתבאר — יסומן הרצון בחוש ההכרה שלנו ומה שהוא רצון בעצם — אַן זיך — הוא תנועה בתור הכרה — אַלס פארשטעללונג — והתנועה (כאשר כבר העיר על זה קאנט) היא בלתי אפשרית באטום יחידי, כי בהיותו אחד ואין שני לו בתוך מרחב אין קץ אי אפשר לנו לאמר עליו כי הוא מתנועע, כי התנועה היא רק שנוי יחס המקום בין שני עצמים, אבל בעצם יחידי יחסר היחס הזה וממילא יתבטל אז מושג התנועה. וכן הוא הדבר בעצם המקורי, אשר ממנו נולד מושג התנועה, היינו, הרצון, שהוא גם כן לא יצויר בפועל בלי רצון שני, כי כמוהו כהתנועה הוא מושג מצטרף. לזאת המעשה הראשון של הרצון הקדום בהשתלשלות היא התחלקות הרצונות הנערכת במחשבה קדומה בסדר ומשטר המתאים לחפץ המטרה הקיצונה.

לולא יגורתי להכנים את עצמי בדקדוקים מיטאפיזיים הייתי אומר, כי בחיק העֶצם העליון הרצון והחכמה מדובקים יחד ולא יתפרדו, מפני שאצלו פעולת הציור ופעולת הוצאתו לפועל נעשים בבת אחת, כי כך הוא טבע הרצון לברוא כל דבר שאליו יתעורר על פי רצונו בלבד. רק לנו, בהיותנו רצונות חלקיים וכמר מדלי נחשבנו מול ההכֹל הכולל אותנו, נחוצים אמצעים רבים לנצח את הכחות — היינו, הרצונות החלקיים — העוטרים אותנו מסביב והמתנגדים לפעולתנו, לכן אצלנו המחשבה לחוד והרצון היוצא

אחד מהתנאים של המחשבה הוא הזכרון, היינו, היכלת לחדש בהוה את רשמי העבר. התכונה הזאת אפשרית היא ביצורים המורכבים מרצונות רבים והיא תנאי עיקרי להתפתחות המחשבה הדיסקורסיבית. אולם לאַטום היחידי אין מחשבה, כי אם ידיעה כלומר, הוא יודע בידיעה אינטואיטובית את עצמו ואת פעולתו, ידיעה שאיננה יוצאת מגדר ידיעת עצמו וחדשה בכל רגע ורגע[1]) והיא ידיעה אחת, כמו ידיעת האני הטרנסצינדינטַלי שבנו, שאינה מתחלקת לסוביֶקט ואוביקט. ובזה הוא חלק של ידיעת הרצון היותר עליון הכולל את כל הרצונות, שעל ידיעתו נאמר, כי הוא היודע והידוע והמדע; ושונָה ממנה בזה, שה„אני" האטומי הוא מוגבל עד לאין חקר וההכרה שלו, היינו, ידיעת עצמו מצומצמת בגבול רצונו החלקי, שהוא רסיס קטן של ים הרצון הגדול השוטף בכל אפסי המציאות. —

השאלות על דבר סבת ההתחלקות של הרצון האחד לרצונות רבים ומטרתו של הרצון הפועל בתוך הבריאה הן שאלות מיטאפיזיות, שקשה מאד לשכלנו המוגבל לסבור בהן סברות וכבר אמרנו, שהשאלות האלו אינן נכנסות בחוג הענינים, שבבאורם אנו עוסקים במאמרנו הנוכחי. ואם בכל זאת נִרשה לעצמנו להביע פה איזה הרהורים הנוגעים בענינים האלו, אין דעתנו לקבוע בהם מסמרות ונציעם רק בדמות השערות פורחות, למען תת להשכל השואף להשגה שלמה ואחדותית השקפה ארעית, שיוכל למצוא בה לעת עתה די ספוקו עד שירכש לו השערה יותר נאה ויותר מיוסדת ממנה.

אם נַשער בראש המציאות עצם יחיד מופשט מכל התארים האחרים ילידי החושים, שאין להם מציאות אמתית וניחס לו רק שני תארים: הרצון והתבונה, אז אי אפשר יהיה לנו לצייר את יציאת הרצון (כפי המובן שיש לנו מהמושג הזה) מכח אל הפועל

---

wird sie mit mir das Wunder κατα̉ξοχὴν nennen. Schopenhauer, Satz v. zureichendem Grnnde 7 cap. § 43.

1) ההכרה „אני" תופיע רק ברגע יציאת הרצון מכח אל הפועל. לזאת אנו רואים, שדיקרט, בחפצו להוכיח את מציאותו של ה„אני", לא הביא לראיה את ההכרה האינטאיטיבית ההיא גרידא, כי אם מוכרח היה לצרף אליה גם את הפעולה „חושב", כי רק ברגע־המחשבה, שהיא פעולה, תתגלה ההכרה של ה„אני". —

אך נעזוב נא את דרך ההשערות המיטאפיזיות, הבלתי סלולה והעלולה להתעות את שכל האדם בארחות עקלקלות ונפן אל עולם המציאות. הנה התנועה והגופים האורגנים שהתפתחו מהרכבת יסודות פשוטים מעידים לנו: הראשונה, כי כל המציאות היא תוצאה מפעולת איזה אינירגיה המכרת את עצמה (זה נתבאר לנו על יסוד נתוח פסיכולוגי של אופן הולדת ציור המקום בנפשנו ועל יסוד גזירה שוה — אנלוגיה — מהמציאות הפנימית על החצונית), והאחרונים — על התחלקות האינירגיה האמורה לרצונות פרטיים וכלליים (כי האטומים הם רק חלקי רצון אחד ולא רצונות נפרדים עומדים בפני עצמם — על זאת תעיד לנו ההרגשה וכאשר אבאר להלן גם החוק המוסרי הטבוע בנו). ההתחלקות של רצונות אטומיים היא החוליא הראשונה, שבעזרתו יפיק הרצון העליון את כונתו התכליתית, על ידה תגלה התנועה ותחל מלחמת הרצונות ושנויי יחוסיהם זה לזה. אך המלחמה הזאת איננה התנגשות עורת בין כחות שונים, תהו ובהו בלי מטרה ותכלית, כי הרוח של הרצון העליון מרחף על התהו ובהו והרצונות החלקיים ברדפם אחר מטרותיהם הפרטיות ימלאו בזה את חפץ הרצון העומד למעלה מהם דרגות הרבה עד אין חקר [1]. בתוך כל רצון השואף למטרתו הקרובה מונחים זה בתוך זה כגלדי בצלים המון רצונות, אשר כל הכולל יותר הוא יותר טמיר ונעלם. כאשר ישלימו הרצונות הפרטיים את מעשיהם וישיגו את מטרתם המתאימה לחפץ הרצון הכולל הקרוב אליהם, אז יתגלה הרצון

כל האטומים — היינו, הרצונות המחולקים — מתאחדים יחדיו לרצון אחד כמו שהיו קודם הבריאה וכל העולם הנראה היה נבלע במקורו. —

1) ההשגחה הפרטית המשתרעת על כל חוליות הבריאה מהאטום היותר קטן עד כלל המציאות, הנהו הענין היותר קשה להתקבל על לב האדם השופט מנקודת-ראות שכלו המוגבל. נוטים אנו לחשוב כי לא ההסתכלות והחקירה ילדה את הרעיון הזה, כי אם האמונה במציאות ד׳ ורגש הצדק והמוסר הולידו את המחשבה על דבר השגחה פרטית כזאת. לכן נכבדה מאד בענין זה עדותו של החכם שופנהויער, שהצטין מאד, כידוע, בשנאתו לכל תיאיזם ולכל רעיון על דבר תכליתיות הבריאה ובכל זה הכרחתהו סוף סוף סקירתו העמוקה בנבכי המציאות להודות במציאות השגחה כזאת ולקצוב להבריאה איזו תכלית, אשר עדיו ישאף הרצון העור שלו מראשית צאתו לפעלו, אף כי על ידי זה בא לידי סתירה גלויה לכל יסודי שטתו. עיין:

Schopenhauer „Parerga“ 113. Transcendente Spekulation. Kuno Fischer, „Schopenhauer“ S. 500—520.

לאור לחוד, מה שאין כן בעצם העליון. לזאת, לפי השגתנו, נבין במובנו של השם רצון, שאיפה לאיזה דבר שאינו בפועל, והרצון, במובן כזה, יתכן רק במשך הזמן, המפריד בין רגע ציור המטרה בשכל האדם עד רגע יציאתה לפועל על ידי הרצון. אך אם הציור יצא לאור בבת אחת עם הוצאתו בפועל, אז רצון כזה הוא תמיד שבע-רצון, ואת האין סוף נוכל לתאר לנו בתארי רצון וחכמה הנאגדים בו יחד ופועלים תמיד בכח בלתי תכליתי[1]. אולם בבריאת עולמיו המוגבלים בזמן ובמקום הגביל האין סוף את רצונו על ידי רצונות מתנגדים, היינו, ברא את התחלקות הרצונות, בכדי שציור החכמה, אשר הוא התכן הנתן מידה להרצון, יצא אל הפועל רק אחרי מלחמה ארוכה, כי הרצון יפעל הפעם לא בכחו הבלתי תכליתי, שהרי הוא בעצמו ברא לו מעצורים, שיגבילו את פעולתו ועל ידי זה נגלה הזמן ונעשה כעין קרע בין הרצון והחכמה, כי היא בסקירה אחת הכינה את כל התכונה הרבה אשר על הרצון להוציא לאור והוא ישרך דרכו ויפגר מלכת אחריה, כי נסתבך בסבך הזמן. אך באמת הקרע הזה הוא רק מדומה, כי הוא נכלל מראש בציור החכמה[2] והזמן עם התאחרות פעולת הרצון הוא אחד מהחלקים היסודיים של כל הציור האמור[3].

1) עיין בסוף המאמר הערה ח׳.

2) דמיון לזה הוא מודד הזמן — מורה שעות — שהמציא האדם בשכלו יוסדו על יסוד שני כחות מתנגדים: כח המתפשט של הנוצה או כח הכובד וכח שני מתנגד לו, אשר יעצור את הראשון מלצאת אל הפועל במעוף רגע, כי אם יכריחהו לשרך את דרכו במשך זמן ידוע. —

3) על פי הדברים האלה, שההתחלקות של הרצונות והגבלתם על ידי רצונות מתנגדים הולידה את הזמן וכפי שנתבאר אצלנו לעיל, כי על ידי זיווג הרצון עם הזמן נולד ציור המקום יובן לנו, מצד אחד, סוד הצמצום של המקובלים, הנעשה על פי דרכם על ידי מדת הגבורה — היינו, רצון מתנגד להתפשטות ההשפעה — שעל ידה נהיה מקום לנבראים ומצד השני תתאים לזה השערת חכמי הטבע על-דבר שני מיני אטומים — אטומי הגוף ואטומי האיתיר — או שני מיני כחות באטום אחד, האחד מושך והשני דוחה, שלא יתן לאטומים להתקרב איש אל אחיו אלא עד גבול ידוע. הראשון יצעיד את המציאות קדימה להתקרב אל המטרה של הרצון היותר כולל, המאחד בחיקו את כל הרצונות הפרטיים וכל מה שתתקדם יותר, תגדל האחדות בין הרצונות הפרטיים ההם, והשני ישים חוק וגבול להתאחדות ההיא. והוא כמו הראשון נחוץ לקיום העולם, כי בלעדו היו

תחול על הקבוצה של הרצונות הפרטיים, הנאגדים על ידי כח המושך, רוח של רצון אחר כללי, שהיה נעלם בכל אחד מהם עד כה וחכה לזמן, שבו יסתדרו הרצונות הפרטיים ויתאחדו על פי האופנים הנאותים לו, ואז יופיע עליהם ויחַיֶם כנשמה המחיה את הגוף וישאף אל מטרות יותר גבוהות, כמו להתאחד עם רצונות דומים לו בהרכבה חיונית ואורגנית, ואז יתעלו יחד להיות מרכבה לרצון יותר כולל, הוא הרוח המחיה את גוף הצומח. למעלה מזה, הרכבת גוף החי ואחריו — האדם; ואחר כך הרכבת אנשים הרבה לגוף שלם של עם ולאום עד הרכבה מסודרת של כל האנושיות לאורגניזם שלם וגוף אחד.

הכולל ההוא ויחל לעבוד את עבודתו — לרדוף אחר מטרותיו היותר גבוהות. תורת ההתפתחות (Ewolution) לא לבד שלא תתנגד להשקפה זו, כי אם תעיד על אמתותה (אפשר לאמר, כי רק על פי השקפתנו תקבל המלה „התפתחות" מושג מובן ומתאים לענינו, בעוד אשר לפי ההשקפה המיכנית. או הנטוראלית, היא מלה בלתי מתאימה כלל להעובדה המסומנת על ידה). האטומים הפשוטים, שהתאחדו יחד לגופים מורכבים שונים והתפתחו אחר כך במשך הזמן ליצורים אורגניים עד האדם ראש היצירה, הם רצונות חלקיים, שנעשו אגודות אגודות על ידי נצחון רצונות מרכזיים, שהכריעו את קמיהם ושפכו עליהם את ממשלתם. כל אגודה ואגודה היא כעין ממלכה קטנה; בה מושלים ועבדים, גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם. כאשר תגיע אגודה כזאת על ידי שווי משקל של רצונותיה הפרטיים לאותו מצב הנדרש למטרת הרצון היותר כולל המקונן בתוכם, היינו, שבנין האגודה יהיה נגמר בשלמות והרצונות החלקיים יעשו בה את מלאכתם מבלי שידרשו התכרזות רבה מהרצון הכולל העומד על גביהם, אז יתגלה הרצון הכולל ההוא בפועל בתור נשמה אחת, הכוללת את כל האגודה ויחל לרקום את מעשהו בגלוי ולשאוף למטרותיו היותר גבוהות. המטרות ההן תושגנה על ידי מלחמתו עם שאר האגודות השונות ותוצאת המלחמה תהיה הרכבה עוד יותר גדולה ורחבה, שבה תכנסנה הרבה אגודות וביניהן יסודר אותו שווי המשקל, המתאים להפיץ הרצון הטמיר בתוך כל האגודות יחד, שרצון כל אגודה ואגודה הוא רק חלק קטן ממנו. אחרי שגם מלאכת ההרכבה החדשה ההיא תִגָמל ותגיע למרום קצה, יְגָלה שוב הרצון המשותף של כל האגודות ההן ויתלבש בתוכה כנשמה המתלבשת בתוך הגוף ויחל לפעול את מעשהו הלאה באופן המבואר, עד כי סוף סוף, אחרי שלשלת ארוכה של הרכבות כאלה, יסודרו כל חלקי המציאות לפי חפץ הרצון העליון, שהיה טמיר עד כה בתוך כל הרצונות היותר פשוטים והוליכם לאט לאט אל המטרה אשר עלתה לפניו במחשבה תחלה.

מגמת הרצונות להתאחד יחד ולהתמזג זה בזה והתגברותם לאט לאט על הרצון הדוחה שנצב כצר להתאחדותם, נשקפת לנו מהרבה פנות הטבע; משיכת האטומים זה לזה היא המדרגה הראשונה של התקרבות, יתירה עליה ההתקרבות הכימית שבה

מגששים במקצוע זה כעִוֵר קיר. אלו אמרתי להביא פה את כל ההשקפות השונות בבאור העובדות האמורות ולהראות, איך הן אינן מספיקות לתת לנו ציור שלם ומחוור מאופן יצירת המחשבה יארכו הדברים מאד; לכן אבחר לי דרך אחרת יותר קצרה: בראשונה אציע לפני הקורא באופן סינתיטי מה שנתגלה לי בהבנת הענין אשר לפנינו, מבלי פנות ימין ושמאל לדעות אחרות השונות מדעתי, ואחר כך אביא את ההלכות היותר חשובות בענין זה שנאמרו מפי אחרים, ואֵראה על נקודות הנגוד שבינן ובין השקפתי, עד שיקל הדבר להקורא המעיין להשוותן אחת מול אחת, למען העריכן כראוי ולהוציא משפט מה לרחק ומה לקרב. —

נחזור על איזו הנחות שכבר נתבררו לנו במאמרנו הקודם:

א) כל גוף אורגני הוא אריגה של רצונות פרטיים, המתאחדים לקבוצות שונות, תחת הנהגת רצונות כוללים מרכזיים, ואלה האחרונים תְכו גם כן לרגלי מרכזים יותר כוללים וכה הלאה עד המרכז האחרון, שבו תתבטא האחדות והאינדיוידואליות של כל האורגניזם.—

ב) ההרגשה תתכן רק אצל הרצון הכללי, המקונן בתוך אורגניזם מורכב מהרבה רצונות חלקיים, ומקורה הן ההפעלות של הרצונות החלקיים. הרצון הכללי יחוש את המאורעות האלו על ידי דעת עצמותו, המדובקת בו, אך בצבע וגוון אחר מכפי שישיגון הרצונות החלקיים, מטעם שנתבאר לעיל.

ג) ההרגשה אפשרית רק בעת התאבקות הרצונות זה בזה, היינו, בעת שהם פועלים ונפעלים, לכן צריכה היא לאיזה אוביקט הפועל על חושינו ובלעדו (חוץ באיזה מקרים פַאטולוגיים) לא תצא לאור עולם.

אולם, איך יִוָלדו המַחשָבים למיניהם, כלומר: באיזה אופן יש לנו היכלת לחדש בקרבנו את ההרגשות שכבר חלפו ואינן?

היכלת הזאת תתבאר לנו על ידי הקשר התמידי והאחדות הפנימית שבין הרצון הכללי והחלקי ועל ידי השליטה שיש להראשון על השני, להטיל עליו פעולות ידועות, הדרושות לחפצו. ההפעלה, שיוציא הרצון הפרטי לאור — הידועה לו, לא מצדה החצוני, כלומר, מצד השנויים, שנעשו לרגלה ביחוסים שבינו ובין רצונות אחרים, כי אם מצדה הפנימי, מפאת ידיעתו את עצמו — משאירה בו איזה רושם אף שכבר חלפה ואינה, כי הזכרון הוא סגולה כללית של האורגניזמים, אף היותר נמוכים (עיין לעיל עמוד 70 בדברי

מאמר שלישי.

הידיעה וההכרה.

פרק ראשון.

מקור המחשבים (פארשטעללונגען). ידיעות קדומות: סוביקט, אוביקט, הפעלה והקטגוריות: ריאליות והסתבבות. מושכלות, החשה ומחשבה. התהוות המושגים. מהות ההכרה. תפקידי המחשבה ואופני עבודתה. החק האסוסיאציוני ומקור מוצאו. סקירה קצרה של מהלך המחשבה מראשית צאת ההחשה עד ההכרה השלמה.

אחרי שבארנו במאמרנו הקודם את מהות ההרגשה יש לנו כבר האפשרות לצעוד בדרכנו עוד צעד קדימה, למצוא פתרון לשאלת הידיעה וההכרה, שהיא החידה הששית משבע חידות העולם שמנה דובוא־ריימון בנאומו המפורסם: „על־דבר גבולות חכמת הטבע”, כי ההרגשה היא אבן היסוד בתור אבני הבנין של המחשבה וכאשר מהותה כבר גלויה לפנינו יש לנו רשות לקוות, כי יעלה בידנו להבין גם את יתר החלקים המשמשים בתור חמר להבנין האמור.

במלה רעיון או מחשבה רגילים לחשתמש בתור שם כולל להרבה עובדות שונות והן: מחשבים [1] (פארשטעלונגען), קשורם והתאחדותם ב„אני” החושב (סינתֶז), קטגריות, מושגים ומשפטים. בבאור כל אחת מהעובדות הללו יש מחלוקות בין חכמי הנפש ובכלל אפשר להגיד, כי אחרי כל הפירושים השונים עוד אנו

1) להמושג „פארשטעללונג” אין מלה מתאימה בלשוננו והוא מושג הכרחי לכל העוסקים בחכמת הנפש ותורת ההכרה ונחוץ להגבילו במלה מיוחדת, לכן הנני מרשה לעצמו להשתמש למטרה זו בשם מַחֲשָׁב במשקל מִפְעָל וברבים מחשבים (להבדילו מן מחשבות). המלה הזאת אינה חדשה לגמרי בספרתנו, כי נמצא זכרה אצל ר׳ יהודה הלוי, שהוא משמש בה בתור שם נרדף למחשבה. עיין: „אוצר לשון המקרא” להרש״י פין, שרש חשב.

ההיא. וכן הוא הדבר בהתחדשות ההרגשות על ידי המחשבים: הרצון המרכזי ירכש לו, על ידי נסיון פחות או יותר אָרוך, ידיעה מדויקת באיזה דרכים ואופנים עליו לאחוז למען השפיע על הרצונות הפרטיים לחזור על אותם המעשים, שגרמו לעורר בקרבו הרגשה ידועה.

על יסוד הדברים שאמרנו אפשר להוציא משפט, כי המחשבה היא קודם כל מִימיקה של המעשים. מה שיעשו תאי הגוף בעת קרב ומלחמה בשארי הרצונות ישובו לעשות גם בלי התנגשות עם כחות מן החוץ על פי פקודתו של הרצון המרכזי העומד על גבם. זהו מקור המחשבים, לפי דעתי, ולכן הם יותר חלשים מההרגשות בעצמן, כי יחסר להם המעורר הטבעי, היינו, הרצון המנַגד, ובהיותם מלאכותיים נגרעה חשיבותם מחמעשים הטבעים, אך בכל זה ערכם גדול מאד, כי ישמשו להשכֵל כעין ציור פוטוגראפיי לשפוט על פיהו על המעשים שכבר נעשו וגם להבין על ידו את אשר יקרה בעתיד.

מהמחשבים נעבור לשארי התפקידים של המחשבה ונחתור להבין את מהותם. אך קודם כל צריכים אנו למתות קו בין השמות שנשתמש בהם לסמן על ידם את ההופעות השונות של הרעיון והשכל ולקבוע לכל אחד מדור בפני עצמו והם: רְאִיות קדומות, החשות נגזרות, מושכלות, המחשבה ותפקידיה המיוחדים.

א) רְאִיות (אנשויאויגען) קדומות [1]). בשם זה אני קורא להידיעות ההתחליות הקודמות (כפי שבארנו לעיל במאמר השני פרק ב׳) לכל החשה ומחשבה, והן הידיעות: „אני פועל ונפעל״, שמלבד ידיעת האני והאי-אני (סוביקט ואוביקט) וידיעַת הַהַפעלה, הן אוצרות בחֻבָּן גם הקטגוריה של סבה ומסובב (אורזאכע אונד ווירקונג). הידיעה „אני נפעל״ כבר כוללת בתוכה את המושג של שנוי מסובב על ידי ההפעלה, כי בעת שהאינירגיה הפועלת חשה את הגבלת הפעלתה על ידי איזה אי-אני הפועל בה, היא תופשת ישר בלי כל אמצעי את ההפעלה הזרה. בתור סבה להגבלה האמורה (עיין לעיל עמוד 37-38). וכשם שהיא נפעלת כך היא פועלת ומתנגדת על ידי הפעלותיה להפעלות הזרות החודרות לתוך ישותה. מתוך כך היא חשה את עצמה תמיד בתור פועלת ונפעלת, מסַבֶּבת ומסובבת. הריאליות, כלומר, החשת אוביקט ריאלי נמצא במציאות חוץ ממנו, וההסתבבות (Causalität) אינן קַאטוגוריות

1) עיין בסוף הספר הערה ט׳.

הפסיכולוג ריבאָ המובאים שם). וכן ישאר איזה רושם ממנה ברצון הכללי, שהרצון החלקי הוא עצם מעצמיו, ובהשגת עצמותו ישיג בכלל גם כל שנויי רצונותיו הפרטיים, אחרי שהוא המקור והשרש לכל השנויים האלה. לזאת התנועות (מהות התנועה כבר נתבארה לעיל) השונות, שיעשו הרצונות החלקיים ברגעי התנגשות עם רצונות זרים תחת ממשלת רצון גבוה, שתְּכו לרגליו ונתמזגו עמו לרצון אחד אינדיווידואלי, נכנסות בגדר דעת עצמותו של אותו הרצון המרכזי, ולפיכך יש יכלת להרצון המרכזי להשפיע על הרצונות החלקיים, שיוציאו לאור את התנועות ההן אף בזמן שאין להם מעורר מן החוץ. למשל, בעת ששני אנשים מתאבקים זה עם זה יעשו תנועות שונות בגופם, בידיהם ובשאר אבריהם ולכל אחד מהם יש אחר כך אפשרות לשַׁנות לאחר זמן את כל התנועות האלה אף בהיותו לבדו ואינו עורך קרב את רעהו. —

דוגמא לדבר אנו רואים בהנהגת הרצון עם האברים החצונים ומהם נוכל להקיש על האברים הפנימים המשמשים את המחשבה, כלומר, העצבים והתאים שבמח הראש. אם נשים בכף ידו של תינוק איזה מאכל שימתק לחכו, למשל, סֻקָרִיָה, ונגישנה אל פיו, אז נראה, כי אחרי הִשָׁנות הנסיון ההוא פעמים ושלש, ויש שגם אחרי הנסיון הראשון, ישתדל הילד בעצמו להביא לתוך פיו את המאכל הנִתָּן לו, ואם כי בראשונה לא ישכיל להוציא לאור את כל התנועות המורכבות הדרושות להשגת המטרה ההיא, אך במהרה יאַמן את ידו ויכַוֵן להביאן להנקודה הדרושה לו. הפעולה הראשונה הנעשית על ידינו עוררה בנפש הילד הרגשה נעימה של חוש הטעם ואיזו הרגשות שריריות בפרקי היד שקדמו לה. כאשר נשים שוב סקריה בכפו, יתעורר הרושם שנשאר בנפשו מהרגשת המתיקות והוא יעשה תנועות שונות בזרועותיו הקטנות, שמתחלה אינן עולות יפה, אך לבסוף יצליח לו למצוא את הדרכים איך להביא את הסקריה אל פיו ומאז והלאה כבר יכַוֵן הילד בלי כל עמל את תנועות ידיו אל הנקודה הדרושה, כי הוא כבר למד לדעת בהחשה פנימית את הדחיפות שהוא צריך לחלק לעצבים המקושרים עם שרירי ידיו הממונים על התנועה בשעור וקצב הנחוץ להוצאת התנועה הדרושה. מזה אנו רואים, שביחד עם הרושם של ההרגשה „מתיקות", נשמרים בזכרונו של הילד גם רשמים מאותן הפעולות, שהוא צריך להוציא לאור למען חדש שנית את ההרגשה

ילמוד ה„אני" איך להתנהג ברגעי ההוה. השאלה: מהו הדבר? היא הדרישה לחדש את כל הרשמים מאותו דבר, שנצברו באורגאניזם מימים עברו, למען דעת, איך להתיחס אליו בהוה. ולפי שהרשמים הנשנים פעמים רבות מתחדשים ביותר קלות ומהירות מהרשמים שיקרו לעתים רחוקות, לזאת, כאשר תצטרך המחשבה לחדש איזה דבר מורכב מסמנים רבים, שחלק מהם כבר נתרשם הרבה פעמים בתוך האורגניזם וחזיון החלק הנשאר אינו כל כך נפרץ, תחדש מקודם את הסמנים היותר תדירים ועליהם תוסיף את שאר הסמנים הבלתי רגילים. באופן כזה יולדו המושגים (בעגריפפע), או — כאשר יכנו אותם חכמי הנפש האחרונים — המחשבים האופיים (טיפישע פארשטעללונגען), למען הבדילם מהמושגים המלאכותיים של השכל הנעשים בהכרה על ידי נתוח והרכבה. הענין הזה יובן לנו יותר כאשר נשוה לעינינו לא את הפרודוקט של עבודת המחשבה, היינו, המושג; כי אם את העבודה עצמה. הריפרודוקציה נעשית על פי השפעה מהרצון הגבוה על רצונות חלקיים, הדוחפת אותם לחזור על תנועות ידועות (אני אומר תנועות במקום הפעלות רוחניות, רק כדי לשכך את האזן). הרצון הכללי בקי יותר בדרכים שעליו לאחוז בהעברת רצונו אל הרצונות החלקיים בהתחדשות דברים רגילים וגם הרצונות החלקיים יותר מהירים לחזור על תנועות שנשנו על ידם פעמים רבות. לפיכך, כשצריך הרצון הכללי לחדש ציור מורכב מסמנים רגילים ובלתי רגילים, אז יופיעו בהכרתו תיכף האמצעים שעליו לאחוז למען חדש את הציורים הרגילים, ואחר כך הוא מוצא את שאר האמצעים גם להתחדשות הסמנים הבלתי רגילים. למשל, ברצותי לצייר לעצמי עץ תפוחים אז צורת העץ בכלל תצא לאור ביותר מהירות מציור הסמנים המיוחדים שבהם מצטין עץ התפוחים. אמנם התחדשות המחשב ההוא מפאת רגילותו נעשתה במהירות כל כך גדולה עד שאי אפשר להבחין בו קדימה ואחור, אך בציור יותר מסובך ובלתי רגיל נוכל להוכח על נקלה באמתת הדבר. אם אחפוץ, למשל, להעלות במחשבתי את פני אחד ממכירי שלא ראיתיו זה כמה, אז הקוים הכללים שהוא משותף בהם עם שאר האנשים יתחדשו במחי בראשונה ואחר כך צריך אני להתאמץ לחדש גם את הרשמים הפרטיים, שבהם הוא מיוחד ונבדל מחבריו, כי הדרך שבה יעבור זרם הרצון הכללי להרצונות החלקיים במחשב של פני אדם בכלל, מפאת

שכליות, שמצטרפות אל החומר, הנתן לנו מידי החושיות, למען לברוא על ידי זה עולם אוביקטיבי, שאין לו רק מציאות פינוֹמֶנָלית (כסברת קאנט), כי אם הן ידיעות ברורות, בלתי: מצִיּוּת, של ה„אני״, המשיגות ישר את הַפעלותיו של האי-אני החצוני המסבבות בו שינויים, והן הנה היסוד והשרש לכל הרגשותינו והכרותינו המאוחרות. לזאת, הרעיון של אוביקט חצוני ושל הסתבבות דבוק ומקושר לכל אחת מהן, הראיות או הידיעות הקדומות האלה הן וַדָאיות כמו ההחשות המופיעות בנו על ידי חושינו, שבתור עובדות פנימיות המתרחשות בתוך האני שלנו, מופשטות מכל התוצאות שאנו רגילים להוציא מהן על ידי כח השופט, הן עומדות למעלה מכל ספק. בסוג זה יש לכלול, לפי השערתי, גם שני רגשים יסודיים, מעין חסד וגבורה, פשוטים ומקורים.

ב) הַחְשות נגזרות, בשם זה נכמן את כל ההרגשות השונות, שכפי שבארנו, נגזרות הן מהידיעות הקדומות וכן את כל הרגשים המורכבים למיניהם. —

ג) המושכלות. הן הידיעות המתגלות בתוך ה„אני״ המרכזי באורגניזם מורכב, הנקנות לו על ידי הסתכלות באופני הפעלותיו הפנימיות השונות. כמו, ידיעת הזמן וידיעת היחוסים שבינו ובין האוביקטים של העולם החצון ושבינם לבין עצמם, כלומר, ידיעת המרחקים הנקנית לו — כמו שבארנו — על ידי ידיעת ההפעלה וידיעת הזמן. בכלל זה כל חוקי המתימאטיקה, שכולם הם חוקי הפעלותינו הפנימיות. כמו כן, ידיעת השויון והסתירה (אידענטיטאֶט אונד ווידערשפרוך), שהיא יסוד מוסד לכל פעולות השכל.

ד) מחשבה היא שם כולל המתחלק: 1) להתחדשות (רעפרא-דוקציאן) של ההרגשות, שאת אופן יצירתה כבר בארנו למעלה. 2) להכרה (אפפערצעפציאן). 3) ליצירת מושגים (בעגריפפע). 4) לסדורם של המחשבים על ידי גזירות השכל (אורטהיילען) תחת מושגים שונים. 5) להכרה שלמה, שהיא התוצאָה של המחשבה ותכליתה.

המחשבה יצאה לאור לרגלי צרכי החיים ותכליתה היא קיומו של ה„אני״ ונצחונו במלחמתו עם שאר הכחות הסובבים אותו. כאשר יקבל האורגניזם המורכב איזה רשם מן החוץ, אז תבוא המחשבה ותחפש בקרבו אותו הרשם עצמו שקבל קודם לזה במקרים רבים עם כל הרשמים האחרים, שקדמו לו ושבאו אחריו, ומהם

האודם להוציא את רצוני לאור. וזהו מפני שבמשך רבבות אלפי דורות כבר חזר הרצון על אותן הפעולות עצמן עד שנהפכו לו לפעולות אוטומאטיות. על עובדה זו כבר עמדו הרבה מהחוקרים וקיימו לחק קבוע, שפעולות הנפש, הנעשות בראשונה בדעת זכונה, אם יִשָׁנוּ הרבה פעמים יֵעשו אחר כך באופן אוטומאטי. לפי דעת החכם Wundt, כל תנועות אברינו היוצאות לאור בלי דעת וכונה, היינו, כל התנועות המכונות בשם ריפליקטוריות, יצאו בתחלה לאור אצל היצורים הראשונים בדעת ומזמה בהתאמה לתכלית ידועה, אך מפאת הִשָּׁנוּתן רבבות מונים נעשו לטבע שני ונמסרו באופן כזה מאבות לבנים, עד שלא נכיר עוד, שמוצאן הוא רצון יודע ומכיר את אשר לפניו [1]. אלו היה ביכלתנו לשוות מול עינינו את כל החוליות של השורה הארוכה של האורגניזמים מהמדרגה הנמוכה עד המדרגה היותר גבוהה ולהבין את כל הציורים הפנימים ואופני ההרגשה והכרה המתאימים לכל אחד מהיצורים האלה על פי מצבו, אז היינו יודעים, שבין התגלות רצוני המרכזי, החפץ למשל לצייר לעצמו את צורת מראה האודם, ובין פעולת התאים שבמת הראש, המוציאים לאור את המחשב הזה, היו הרבה חוליות של פעולות ומעשים, שנעשו בתחלת ההתפתחות בהכרה ודעת ושמפאת ההרגל התמידי נעשים עתה כמו מאליהם, עד שאנו חשים רק את החוליא הראשונה והאחרונה מכל השורה הארוכה של העובדות השונות וכל החוליות האמצעיות כאלו אינן. —

כיוצא בזה אנו מוצאים בקולות הנגינה והברת האותיות, שאין אנו חשים את כל המעשים הפנימיים הנעשים בתוך גופנו הגורמים להופעתם, כי רק ראש השורה של כל העובדות, היינו, הרצון להוצאת הקול או ההברה, וסופה, יציאת הרצון אל הפועל, נגלה לנו וכל החוליות האמצעיות, מפאת ההרגל התמידי, עוברות במהירות הבזק עד שאין אנו חשים את מציאותן.

אחרי הדברים שדברנו עד כה יכולים אנו לעבור לידי הגדרת מהוּתה של ההכרה השלמה, לאמר: ההכרה השלמה היא ידיעת האופנים והדרכים, איך לחדש את כל סמני האוביקט או החזיון, שנתנה לנו החושיות, אחרי שכבר נעלמו ונשקעו בתהום

1) עיין Wundt, Psychologie § § 14-24, וכן לעיל עמוד 52.

רגילות המחשב ההוא, היא יותר סלולה מהדרך השניה הבלתי רגילה כל כך.

מזה אנו למדים, שלרצון המרכזי יש דרכים ונתיבות ידועות, שנקבעו בו על פי השפעת הרשמים מהעולם החצוני, איך לעורר את הרצונות הפרטי"ם לחדש בהוה את רשמי העבר. הפרודוקטים של הדרכים האלה הם אוצר של מושגים הצבורים בנפש האדם למען הכנים תחתיהם כל מאורע וחזיון חדש. תפקידו של השכל הוא להשתמש באותן הדרכים באופן היותר איקונומי, היינו, להשיג את התכלית בדרך יותר קצרה ובעבודה יותר מועטת ופרי עבודתו היא הבנת הדבר והכרתו השלמה.

כל העבודה הרבה הזאת של המחשבה, המתחלת בקבלת הרשמים הראשונים הבלתי מסודרים מידי החושיות וגומרת בהכרה שלמה, נעשית על ידינו בלי דעת וכונה, מפני שהרצון המרכזי, בכל אורגניזם העומד במדרגה גבוהה של התפתחות, קנה לו במשך אלפי דורות בקיאות עצומה בְהַפעליות השונות, שנעשו על ידי הרצונות הפרטיים באונס על ידי ההתנגשות ברצונות זרים, וסלל לו דרכים ונתיבות מיוחדות להקל לעצמו את העבודה המרובה של התחדשות ההרגשות הנחוצה כל כך לקיומו בעולם. דמיונו למנגן על הפסנתר, היודע בכל פעם על איזה מנענע הוא צריך לדחוק בשביל להוציא את הקול הדרוש. ההבדל ביניהם הוא, שלפני המנגן ערוכים רק איזו עשיריות של מנענעים ולפני הרצון המרכזי שבאורגניזם — הרבה ביליונים תאים הסרים למשמעתו, אך לעומת זה גם זמן הלמוד וההתרגלות של האחרון ארך גם כן לפי ערכו של היחס האמור על זמן למודו של הראשון, כי הוא נמשך מראשית התגלותה של הקבוצה האורגאנית הראשונה עד היום. על פי הזמן הארוך שבו התאַמן [1]) הרצון המרכזי להתחדשות המחשבים, תתבאר לנו העובדה הנזכרת, שהמלאכה הזאת נעשית על ידו בלי דעת וכונה. למשל, בזמן שאני רוצה לחדש בנפשי את המחשב של צבע אדום יופיע תיכף הצבע ההוא לפני עיני רוחי, מבלי שאדע בעצמי את האמצעים שהשתמשתי בהם למטרה זו ובאיזה אופן הכרחתי את העצבים, הנמין והתאים הממונים על מראה

1) התאַמן-געאיבט. את השמוש הזה ראיתי אצל הסופר יצחק **עפשטיין** במאמרו „הדבור העִברי" ב„העברי החדִש" כרך I.

במלאכת ההתחדשות נקח לנו לדוגמא תַחנה מרכזית בעיר גדולה ורבת עם, המספיקה אֶת כח החשמל לכל בתי העיר ומקושרת עמהם על ידי רשת של חוט ברזל. במקום התחנה רואים אנו רק חוט אחד היוצא מתוכה ומתפצל לשני חוטים לימין ושמאל. כל אחד משני החוטים מתפצלים מצדם גם כן לחוטים מיוחדים ואלה האחרונים מתפרדים שוב לענפים ופארות, וכך המה הולכים הלוך והתחלק אצל כל רחוב וסמטא עד שיתנו את האפשרות לכל בית ובית להתקשר עם התחנה הראשית ולקבל את השפעתה. הדוגמא הזאת היא מוחשית ביותר, אבל היא נותנת לנו ציור נאמן מעבודת המחשבה. צריכים אנו רק להפשיט מהדוגמא החיא את הציור הגשמי של חוטים ולהמיר אותו בשורה של עובדות היוצאות לאור על ידי תאי המח על פי השפעתו של הרצון המרכזי. השורה הראשונה של ההפעָליות שצריך הרצון להוציא בכל ריפרודוקציה, כלומר, שהן משותפות לכל המחשבים, מקבילה אל החוט הראשון היחידי היוצא מתוך התחנה, המשותף לכל הזרמים העוברים מתוך התחנה לכל בית ובית. מהשורה הראשונה מסתעפות שתי שורות שונות של הפעליות, שכל אחת מהן תסתעף גם כן לענפים, פארות ובדים, עד שכל מה שתתרחק איזו שורה של הפעליות מנקודת ההתחלקות הראשונה כן ימעט מספר המחשבים שהיא לוקחת חלק בהריפרודוקציה שלהם וכן ימעט השמוש בה, ובמדה זו תופחת גם המהירות והקלות בהוצאתה לפועל על ידי הרצון המרכזי. המח הוא מכונה של מחשבה, המוכשרת להוציא לאור, על פי הוראת הרצון המרכזי, שורות שונות של פעולות במדרגות שונות של מהירות וקלות, התלויות במדרגת הִתאמנותם של הרצונות — הכללי והחלקי יחד — בהוצאתן. ההִתאמנות הזאת תלויה בהעובדות של העולם החצון, עד כמה שהן הולכות ונשנות, לכן מתאימה מכונת המחשבה אל המציאות, כי המציאות גדלה וטפחה אותה וגם הטביעה בה את הותמה. הפרודוקט של עבודת המכונה ההיא הוא רשת גדולה של מושגים, — מהמושג היותר רחב, הכולל בתוכו את כל המציאות, עד המושג היותר צר, המקביל להפרט היותר קטן, — העומדת תמיד הכן לתשמישו של הרצון המרכזי בעבודת ההתחדשות. —

כאשר יקבל גוף האדם איזה רשם מהסביבה החצונית בדמות הרגשה אז ימהרו עצבי ההובאה להודיע מזה להרצון המרכזי. הרשם הראשון שיקבל הרצון המרכזי על ידי ההודעה ההיא בטרם

העבר. כשאני מחליט, שאני מכיר את הדבר או החזיון שנגלה לפני, כונתי היא, שכבר יודע אני את הדרכים והאופנים שעל ידם אוכל לחדש בקרבי את המחשב של הדבר או החזיון ההוא מראש ועד סוף. הענין הזה יתברר לנו ביותר, אם נתבונן בהפרוצים הנעשה בנפשנו בעת שאנו מטים אזן להקשיב בקולות איזה זמר בכונה לדעתו, למען שתהיה לנו אחר כך היכלת לזמר אותו בעצמנו. מתחלה אנו שומעים קולות שונים ובטרם נתברר לנו סדר הקולות ואופן חבורם אנו מטים אזן לתפוס בנפשנו את הסדר הדרוש ורק כאשר יתברר לנו היטב אופן הרכבת הקולות וסדורם זה אחר זה, עד שנחוש, כי יש לנו היכלת לחזור על חזמר, אז נאמר, כי אנו יודעים ומכירים אותו. אמנם גם אחר שאנו יודעים את אופן הריפרודוקציה של הזמר ההוא ואנו מזמרים אותו בעל פה, לא נוכל לצייר במחשבתנו הנגלית את הפעולות השונות, שאנו עושים בכלי הגרון וסדורן בעת הוצאת הקולות השונות על פי צו מהרצון הגבוה, אך בהכרח יש פה ידיעה פנימית באיזה נמין, באיזה מקום ובאיזה סדר והדרגה עלינו לגעת בהן ולזועזן, למען הוציא לאור את המנגינה הדרושה. החוליות האמצעיות מכל מעשי המחשבה בהתחדשות האמורה עוברות מתחת למפתן ההכרה הנגלית, רק החוליא הראשונה, היינו, ההקשבה בשים לב, למען תפוש את המעשים ואופני סדורם הדרושים להכרת הדבר, והחוליא האחרונה, — היינו, הידיעה שהפרוצים הפנימי כבר נגמר והמטרה—כלומר, ההכרה, כבר הושגה, — רק שתי החוליות האלה בולטות החוצה וידועות לנו בברירות שלמה.

חכמת ההגיון תתן לנו הגדרה לשם „מושג“ לאמר: המושג הוא מחשב שכל סמניו משותפים להרבה מחשבים פרטיים, ולזאת אלה האחרונים כלולים בו ונסמנים על ידו. אולם המושג שחכמת ההגיון עוסקת בבאורו ובנתוחו הוא כבר תוצאה מפרוצים פנימי הנעשה בעמקי נפשנו ולמען תת הגדרה להפרוצים הפנימי הזה צריכים אנו לאמר, כי המושג הוא תוצאה משורה ידועה של עובדות פנימיות, ההולכת ונשנית בהתחדשות כל אחד מהרבה מחשבים השייכים לקבוצה ידועה, והיא משמשת כעין שער ומבוא משותף לכל פעולות הרצון בעבודת ההתחדשות של כל אחד ואחד מהמחשבים של אותה הקבוצה.

למען נקנה לנו מושג יותר ברור וקונקריטי מעבודת המחשבה

מכבר במכונת המחשבה שלו, מקומות קבועים לכל סמני האוביקט אשר לפניו. אחרי שהוא מגיע באופן כזה לידי הכרה שלמה, היינו, לידי אפשרות לחדש בקרבו את האוביקט ההוא בכל סמניו, הוא מסתכל בהמחשב שלו זמן פחות או יותר ארוך, למען ילמוד לדעת את כל היחוסים שבינו ובין אוביקטים אחרים, שאת מחשביהם הוא מחדש גם כן באותו רגע. באמצעים ההם תקנה לה מכונת המחשבה את היכלת להשיב מענה נכון להרצון המרכזי על שאלתו — מענה שיתן לו הוראה מספקת, איך להתנהג בהתאם לצרכי טובת קיומו עם האוביקט החדש שהופיע לנגד עיניו.

על פי האמור יש לנו, לפי דעתי, רשות לשער, כי חק הָאַסוֹסְיַאצִיָה השורר בנפשנו הוא תוצאה ממטרתו האחרונה של הרצון הממונה על עבודת המחשבה, שעיקרה היא למצוא בעבר שלנו את רשמי ההופעה הפועלת בנו בהוה, לחדש את הרשמים האלה עם כל שאר הרשמים שהיו מְלַוים אותה, למען הבין על פיהם את התוצאות שתביא לנו ההופעה ההיא. האסוסיאציה של המחשבים שיש להם קרבת מקום, או זמן, או השתוות, או סתירה אל המחשב, שאנו שמים בו את מעְיָנינו לא נעשית מעצמה, כי אם על פי השפעת הרצון המרכזי, שיותר שהוא צריך למצוא בהעבר שלו את סמני האוביקט אשר לפניו, הוא צריך למצוא ולחדש את ההרגשות שעמדו עם האוביקט ההוא באיזה מגע, אם מקומי, או זמני, או שיש להן עמדו השתוות באיזה צד, למען ידע מה פעל האוביקט ההוא ואיזה תוצאות ושנויים באו לרגליו אל הסביבה שהוא נמצא בתוכה, כי זהו העיקר שידרשו מהרצון המרכזי צרכי האורגניזם במלחמת הקיום שלו. הפעולה הזאת של הרצון, שנעשתה מתחלה בכונה, מפאת הִשָּׁנותה במשך אלפי דורות נהפכה לטבע שני ולחק קבוע של המחשבה [1].

---

1) להפסיכולוגיה האַסוֹסִיַאציוֹנית יש מגמה, בנִגוד לבעלי תורת העליליה העצמית (ספאָנטאַנאַיטאֶט) לשלול מהמחשבה כל פעולה אקטיבִית ולהפך את כל חזיונותיה לפרוצֶס מיכַני, והיא תשען על שתי עובדות, שלכאורה הן יוצאות לאוֹר בלי כל השתתפות מצדנו, והן: ההרגשה והאַסוסיאציה. אך כפי שבארתי, הנה ההרגשה היא תולדת **ההפעלות** של רצוננו ההלקיים, ואם נחליט, כפי השערתי הנוכחית על דבר מוצאה של האסוסיאציה, אז יפול גם היסוד האחרון של הפסיכולוגיה האסוסיאציונית והפסיכולוגיה של העלילה העצמית (ספאָנטאַנאַיטאֶט) תקבל על ידי זה סיוע גדול. —

תחל לעבוד אצלו מכונת המחשבה היא חושית וידיעתית כאחת[1], החלק החושי באותה ההודעה היא ההרגשה והחלק הידיעתי היא ההשגה (וואהרנעהמונג), היינו, התיחסות ההרגשה לאיזה אוביקט. הכרת האוביקט על ידי ההשגה האמורה נעשית, כמו שכבר אמרתי לעיל (עמוד 83), לא על ידי תפקיד מיוחד של השכל, הבורא מהחמר של החושיות בריאה חדשה שלא נמצאה בו מתחלה (כדעת קאנט), ולא על ידי היקש שכלי, הנעשה בלי הכרתנו ממציאות מסובב על מציאת הסבה (כדעת שופנהויער), כי אם היא ידיעה קדומה אי־אמצעית. החמר שתתן החושיות להרצון המרכזי טרם שיעובד במכונת המחשבה הוא בבחינת תהו ובהו, אינו תופס מקום ואין לו שום קלסתר פנים, וכמו שאומר קאנט[2]: „הראִיָה בלי מושגים היא עורת". האני המרכזי הערוך תמיד לקְרָב עם הסביבה החצונית בעד קיומו מתעורר כאיש צבא העומד על המשמר ושואל: מה זאת? התשובה על השאלה ההיא הוא יכול לקבל רק מהרשמים, שנצברו אצלו בהעבר שלו על פי הנסיון, ולזאת הוא הולך ומחדש בקרבו בלי הפסק אותם הרשמים הקבועים כבר במחו, שיש להם דמיון לסמני האוביקט אשר לפניו, ויחד עם זה הוא שופט וגוזר (אורטהיילט) על פי חק השויון והסתירה לאמר: „דומה:" „בלתי דומה!" עד שהוא מוצא באותם המושגים, המוכנים

1) לפי דעתי, בכל הרגשה שיחוש הרצון המרכזי, אף באורגניזם היותר מפותח, כלולה גם כן ידיעה מפעולת ה„אי־אני" על הרצונות החלקיים, הגורמת להופעתה של אותה ההרגשה, ואם כי עיקר הידיעה הקדומה, על דבר ה„אי־אני" הגורם לההרגשה, מקומה ברצונות החלקיים הבאים בלי אמצעי בהתנגשות עם ה„אי־אני", בכל זאת רשם ההתנגשות כרוך בהרגשה ואתה יחד יבקיע לו עד הרצון המרכזי. על פי דרך זו יובן לנו באופן פשוט התיחסות כל הרגשה לאיזה אוביקט מחוץ לה„אני". אך אף אם נאמר, שידיעת ההתנגשות עם ה„אי־אני" אינה עוברת הלאה מהרצונות החלקיים, והרצון המרכזי יקבל את ההרגשה כהופעה פנימית לחוד, מבלי הַרגיש בה שום הַפְּעָלה של איזה „אי־אני", צריכים אנו לשום על לב, שכל מה שנגרד לאחור בתולדות התפתחותה של ההרגשה ימעט המרחק בין הרצון המרכזי והרצונות החלקיים ותגדל בלי תפונה השגתנו על דבר הגורם העיקרי של ההרגשה, היינו, על דבר הפעלות של האי־אני על הרצונות החלקיים. ולפי זה בתחלת ההתפתחות היתה ההרגשה מהודקת עם ידיעת ה„אי־אני" בקשר חזק ואמיץ, ואף שאחר כך הלכה הידיעה ההיא הלוך וחסר, הנה לעומת זה הופיע על מקומה קשר אסוסִיַאצְיוני חזק ואמיץ, שחובר במשך אלפי דורות—קשר המתאים אל המציאות, מפני שהמציאות היא מקורו. —

2) Kritik der reinen Vernunft S. 77.

המקום כהרגשה פשוטה הבאה לה מן החוץ ואחוזה ודבוקה באוביקט עצמו, בעוד שבאמת היא נקנית על ידי הסתכלות הנפש בהפעלותיה וידיעת הזמן והיא כולה פנימית, כמו היסודות שמהם הורכבה, היינו, הזמן וידיעת הרצון על דבר הפעלותיו.

אולם כל הפעולות השונות והמרובות שמָנינו עד כה, הנחוצות למעשה ההכרה, אינן מספיקות לה, אם לא תצורף אליהן ידיעת האני הפועל, היודע ומכיר את עצמו בתור נושא לכל הפעולות הללו, כי כשם שאי אפשר לשזור חוט מקמץ חול, כך לא היה אפשר הדבר להוציא מחשב ורעיון כל שהוא מהחשות בודדות זרות זו לזו. אך, מפני שהן נמצאות בתוך מחיצתו של האני והוא מקיף את כולן בידיעתו האחדותית, הן מוכשרות להצטרף לרעיון אחד שלם. הידיעה האחדותית ההיא, העומדת בראש המחשבה, מכונה בפי קאנט בשם: „האחדות הסינתיטית של ההכרה״, ולפי שטתנו היא ידיעת הרצון המרכזי של האורגניזם היודע את עצמו בתור „אני פועל״ והכולל בידיעתו זאת את כל הפעלותיו. הידיעה ההיא היא תנאי ראשון לכל מחשב והכרה.

אחרי שבארנו אחד אחד את אופני פעולות המחשבה בכל תפקידיה השונים, ננסה לקנות לנו ציור שלם מכל מהלך עבודתה ברכישת ההכרה מראש ועד סוף, כלומר, מההחשה הראשונה עד ההכרה השלמה של האוביקט. למען הגיע למטרה זו צריכים אנו לשוות בנפשנו, שכל החוליות האמצעיות מהעובדות הפנימיות שלפני השורה האחרונה, היוצאת לאור בתוך מכונת ההכרה שלנו בעת המחשבה, לא נתקשו ונהפכו — כמו שהוא במציאות באמת — לפעולות אוטומַאטיות, כי אם חיות הנה וגלויות וידועות להרצון המרכזי הפועל. כי רק אם נתחשב, לא עם הידיעות הגלויות לנו עתה ממעשינו בעת המחשבה, כי אם עם הידיעות, שלוו את כל פעולה ופעולה בעת הראשונה לצמיחתה ובמשך התפתחותם של האורגניזמים, טרם שנעשית תדירה כל כך עד שנהפכה לאוטומַאטית, אפשר יהיה לנו לחדור לתוך פנימיות הפרוצֶס של המחשבה. ראשית ההכרה היא ההחשה הנולדה מהתנגשות הרצונות החלקיים של האורגניזם עם איזה רצונות שמחוצה לו. ברגע הראשון להופעתה תמציא ההחשה להרצון המרכזי של האורגניזם ידיעה על דבר ההתנגשות ההיא באמצעית איזו הרגשה בודדת, כמו קול, צבע וכו׳, בלי כל התפשטות זמנית או מקומית. בכל דק ודק

אל העבודות השונות של ההכרה שזכרנו עד כה, היוצאות לאור על ידי אורגני המחשבה הפנימיים, צריכים אנו להוסיף עוד עבודה אחת חשובה מאד, שבה משתתפים האברים החצונים: שרירי היד ושרירי העין. החמר הראשון שתמציא ההרגשה, כפי שאמרנו לעיל, אין לו שום דמות ותמונה, ברגע הראשון היא נותנת לנו רק רשם בודד ויחידי. „התכן של כל מַחשָׁב ברגע הראשון הוא בהכרח אחדות גמורה״ — יאמר קאנט [1]). את רבוי הצדדים והגְוָנים אנו מקבלים בסדר זמניי זה אחר זה ואין בחמר הבלתי מעובד של ההרגשות שום הבדל בין רשמי חושי המשוש והראות ורשמי חוש השמע, היינו, הקולות, שכאלו כן אלו מתקבלים ברגע הראשון בסדר זמני לבד, אך הראשונים משתנים אחר כך על ידי התמזגותם עם הרגשות שריריות וידיעות של הפעלות פנימיות באמצעות שרירי היד ושרירי העין ומסתדרים בסדר מקומי. תיכף אחרי השאלה: מה זאת? שישאל הרצון לרגלי כל החשה והחשה, תחל ביחד עם עבודת ההתחדשות גם עבודת האברים החצונים הנ״ל, כי קודם כל דבר צריך הרצון להגביל את היחס שבינו ובין האוביקט החדש ובין החלקים הזמניים של האוביקט ההוא בינם ובין עצמם. העבודה הזאת תצא לאור באורגניזמים מפותחים ביחוד על ידי שרירי העין, ובמקום שהאוביקט הוא קרוב גם על ידי שרירי היד. האני המרכזי של האורגניזם ימדוד תיכף על ידי האברים החצונים האלה, על פי משך זמן ההפעלה, שהוא צריך להוציא עד שיגיע להרגשת נקודה ידועה של האוביקט, או בשביל לעבור מחלקו האחד של האוביקט אל משנהו, את היחס שבינו ובין האוביקט ושבין חלקי האוביקט עצמו. את היחס הזה הוא משיג בצורת התפשטות (עיין מאמר שני פרק א׳) ויבין לשער את המרחק שבינו ובין הדבר המורגש ואת המקום שתופש זה האחרון ואת גבוליו מסביב. בעבודת המדידה ההיא, מלבד ידיעת זמן ההפעלה והרגשת השרירים, תשתתף גם הריפרודוקציה על ידי התחדשות הרשמים שנקנו להאורגניזם מכבר והנחוצים לבנין צורת המקום. לכל הפעולות האלו הסתגל האורגניזם לאט לאט לרגלי התפתחותו במשך הרבה דורות ועתה הן נעשות במהירות עצומה עד שההכרה הגלויה תקבל את צורת

1) Kritik der reinen Vernunft S. 115.

וסתירה תבדיל בינו ובין ה„אני". הריפרודקציה תחדש באותו רגע החשות רבות, שקבל האורגניזם בעבר שלו, הדומות להחשה הנוכחית מצד התיחסותן לאיזה כח מן החוץ. באופן כזה יברא המושג השני: „אי-אני", המתפתח למושג רחב וכולל בצדו של ה„אני" ומחלק אתו יחדיו את כל שדה הרגשותינו והכרותינו. בתחלת התפתחותם של האורגַניזמים, בטרם יוצָרו ההחשות הנגזרות, נכנסים כל הרשמים, הנתפשים ע"י ההכרה, ברשותו של אחד משני הסוגים: אני או אי-אני. ההחשה הקדומה תתפוש בלי אמצעי את שניהם בתור כחות פועלים, מסַבבים ומסובבים. על ידי כך יצאו לאור המושגים סבה ופעולה. כאשר תחִלנה להתפתח ההחשות הנגזרות, בטרם נקרעו משרשם ונהפכו לעומדים בפני עצמם, היינו, בעוד שלא נחלש עדיין הקשר שבינם ובין האי-אני המוציאם לאור, אז ידע השכל ליחס את ההרגשות אל הכח הפועל של ה„אי-אני". ולפיכך נהפך ה„אי-אני" למרכז המוציא לאור את ההרגשות. המחשבה הפרימיטיבית, שלא תדע למתוח קו בין גבולות הסוביקט והאוביקט, תטיל את ההרגשות ברשותו של האחרון והוא יהפך לנושא של ההרגשות, היינו—לעצם בעל תארים. מושג הריאליות התפתח מההחשה הבלתי אמצעית של ה„אי-אני" בידיעה „אני נפעל" (עיין לעיל עמוד 136) וכן מושג ההויה, שמשמעותו: דבר שיכול לפעול עלי באיזה אופן שהוא, שהושאל אח"כ ונעתק מה„אי-אני" על ה„אני" עצמו. באופן כזה נוצרו הקאטגוריות: הויה וריאליות, סבה ופעולה, עצם ותאר ונעשו למושגים הכרחיים, שבלעדם לא יתכן כל מחשב ולקִום יסודיים המשותפים לכל הציורים השונים, שתצייר לנו הריפרודוקציה. ואם נשתמש במשלנו שהבאנו למעלה, נאמר, כי אפשר לדמותם להחוטים הראשונים היוצאים מתוך התחנה החשמלית, שדרך בם מוכרחת הזרם החשמלי, בכל פִנות שהוא פונה, לעבור תיכף ומיד בצאתו מתַחֲנתו המרכזית אל-המקום הנועד לו. —

מלבד המושגים הכוללים, הידועים בשם קאטגוריות, תופשים מקום חשוב במבנה ההכרה הידיעות ע"ד ההפעלות הפנימיות, שנכללו אצלנו לעיל בסוג „המושכלות" ושאפשר לציינם בשם: „סמני היחס", כי על ידן יקבע האני של כל אורגניזם את יחוסו אל האוביֶקט החצוני, הבא אתו במגע מאיזה צד. ההרגשות הבודדות, שמקבל האני מאיזה אוביקט, מסתדרות מתחלה—כפי

מתקבלים מהאוביקט רשמים חדשים, שלולא כח ההתחדשות המחיה ברגע ההוה את רשמי העבר ומכנים אותם בחוברת אחת עם הרשם של הרגע האחרון, היו נוצצים וכבים תיכף. לזאת אפשר להחליט, כי החשת הזמן תתגלה רק באורגניזם מורכב, כי היא תלויה בכשרון ההתחדשות, הדורש הרכבה והתפתחות ידועה. המחשבה תלויה בשניהם. הראיות הקדומות הן מתחלה גם כן רק רשמים בודדים, שמצטרפים יחד רק בעזרת כח ההתחדשות ומגיעים על ידו למדרגת מושג. המושגים הנובעים מתוך ההחשות או הידיעות הקדומות נוטלים חלק בראש בכל מלאכת המחשבה והם הקטגוריות: ריאליות והויה, סבה ופעולה, עצם ותאר.

מקור מוצא הקטגריות נתן ענין רב לחוקרים לענות בו. יש מחפשים אותו בגנזי מרומים של עולם האצילות ויש — בעמקי תהומות של האי־מוכר (Unbewussten). אך, לפי דעתי, אין כל צרך להרחיק נדוד לחפשו בעולמות מופלאים, שאין לנו מהם כל מושג. הראיות הקדומות, שמהן נובעות כל הרגשותינו והכרותינו, אוצרות בחיקן (כפי שכבר בארנו לעיל עמוד 136) גם את כל החמר הדרוש לבנין הקטגוריות. הריפרודקציה תברא מהן מושגים כוללים, כשם שהיא בוראת מושגים מתוך ההחשות הנגזרות, כלומר, ההרגשות, ועל ידי זה יוצרו הקטגוריות המפורסמות, שאינן מושגים מוכנים, שמביא אתו השכל ממקום מגורו לפנים בשרשו העליון, ולא חוקים קבועים בו, הקודמים לכל נסיון; כי אם נקנים המה על ידי השכל מהנסיון הפנימי של ה„אני" על ידי ידיעת עצמותו (זעלבסטבעוואוסטזיין). —

אמנם צריכים אנו לשום לב לזה, שהראיות הקדומות אינן מתחדשות — כמו ההרגשות — על ידי הרצונות החלקיים באותו האופן שבארנו למעלה: את הראיה „אני" אי אפשר, כמובן, לחדש באופן האמור, אך אין כל צרך בזה, מפאת שהיא אינה פוסקת מלהופיע בכל רגע, אחרי שהרצון המרכזי הוא תמיד פועל ונפעל. וזאת פעולת הכח הזר הפועל בי גם כן אי אפשר לחדש, מפאת שהופעתה אינה תלויה בהפעליות של הרצונות החלקיים, כי אם באיזה פועל חצוני, ובכל זה גם הוא נכנס לתוך המחשבה. אמנם, לא באופן חיובי, כי אם על ידי שלילה, בכל פעם שהאורגניזם נפעל מכח חצוני הוא חש באופן ישר בלי כל אמצעי את הכח הזר הפועל בו (עיין לעיל מאמר ב' פרק ב'). ההבחנה השכלית של שויון

פרק שני.

אופן ההתחדשות של הידיעות הקדומות. הכפירה בידיעות הקדומות ותוצאותיה. הסתבבות ואוביקטיביות על פי יום וקאנט. הגנה על המושגים האלו כנגד טענותיו של יום. אימפיריות וטרנסצינדינטליות. מוצא הקאטגוריות. ערכם של אמצעי ההכרה האנושית ביחוסם להשגת האמת. האחדות האיכותית והאחדות השלמה. —

כבר אמרנו (בסוף הפרק הקודם), שיש הבדל גדול בין התחדשות האוביקטים, הנופלים תחת ההרגשה, ובין התחדשות הידיעות הקדומות, כי הראשונים יחדש הרצון המרכזי בעזרת הרצונות החלקיים, בפקדו עליהם לחזור על אותן ההפעלות, שנולדו בהם לרגלי התנגשותם עם אוביֶקט חצוני וגרמו לו הרגשות ידועות. תפקידו במעשה ההתחדשות ההוא כמעט פַסיבי והוא חפשי לנפשו להסתכל בַמחשבים, שיקסמו לפניו הרצונות החלקיים, לעיין בם מכל צדדיהם, לנתחם לחלקיהם, או להרכיבם עם שאר הרגשות הקמות כמוהם לפניו לתחיה על פי השפעתו. אבל הידיעות הקדומות: אני, אי־אני, הפעלה והסתבבות, נתונות ישר להרצון המרכזי בלי שום אמצעי ומקורן אינן הפעלות של רצונות חלקיים, כי אם ההפעלה של הרצון המרכזי, לכן התחדשותן תלויה רק בו בעצמו, היינו, הוא עצמו צריך לחזור על אותן ההפעלות, שהוציאו לאור את הידיעות האמורות. למשל, הדרך להתחדשות של הידיעה הקדומה „אני", המתגַלָה לנו בכל יציאת הרצון מכח אל הפועל, היא להוציא לפועל איזו תנועה, פעולה או מחשבה, ואז יופיע לנו תיכף הסוביקט של הפעולה, בתור ידיעה התחלית וַדָאית. למען שַוות לפנינו את ההפעלה, צריכים אנו להוציא איזו תנועה, אם לא בפועל אז

שכבר אמרנו — זה אחר זה בסדר זמני כדרך הופעתן. האני, השואף להכרת האוביקט, מתאמץ קודם כל דבר להכיר את היחוסים שבינו ובין סימני האוביקט — ההרגשות האמורות — ומשתמש למטרה זו בתנועות השרירים — ביותר בשרירי העין — בצרוף הסתכלות במשך זמן הפעלתן.

קביעות היחוסים היא עבודה רבה ומסובכה ובה יקחו חלק ריפרודוקציות מאליפות של תנועות דומות, שנשנו מלפנים, בצירוף הקבלה והשתוות בין תנועות שרירי העין, המשמשות על-פי רוב כעת אצלנו להגבלת היחוסים, לתנועות שרירי הידים ושאר אברי הגוף, ששמשו לפנים למטרה זו, טרם שהתפתח חוש הראות לאותו הגובה שהוא נמצא עליו באורגניזם שלנו. על ידי העבוד ההוא, שיקבלו ההרגשות באמצעות „סמני היחס", יהפך הסדר הזמני שלהם, בתנאים ידועים, לסדר מקומי והאוביקט יקבל תמונה ידועה המורכבת מסמנים רבים, שנסתדרו בסדרים מיוחדים זמניים ומקומיים. אפשר לאמר, כי רובו של כל אוביקט בצורתו החצונה נוצר על ידי „סמני-היחוסים", כי בלעדם לא היתה לנו מהאוביקטים השונים רק ידיעה אחת, שהם נמצאים ופועלים בנו ומעוררים בנפשנו פעם הרגשה זו ופעם אחרת מבלי כל קשר ביניהן. אך „סמני-היחס" מצרפים את ההרגשות אלו עם אלו ונותנים להן צורה ושעור-קומה.

אחרי שיושלם ציור האוביקט על-פי החמר שתספיק החושיות והצורות שימציאו „סמני-היחס", יחל הרצון המרכזי את מעשי ההתחדשות של כל תארי האוביקט וסמניו (בעזרת המושגים — או, יותר נכון, ההפעליות המקבילות להמושגים — הקבועים מכבר על פי הנסיון במכונת ההכרה שלנו ועל ידי כח השכל השופט וגוזר באמצעות החק שויון וסתירה, על פי הדרכים שכבר בארנו למעלה), עד שידע לחדש אותו בכל פרטיו ולהכירו עם כל היחוסים שבינו ובין האוביקטים האחרים.

בלי אמצעי, כי אם על ידי ריפרודוקציה של איזה ענינים מוחשים, הממלאים את מקומו, כמו ציור גופֵנו וכל המתיחס אליו. המחשב „הסתבבות" יצויר לנו ע"י שני דברים מורגשים, הקשורים ביניהם ביחס של זה-אחר-זה. ההפעלה תצויר על ידי תנועת אברינו או תנועת איזה גוף חצוני. האוביקט בכלל, היינו, האי-אני, על ידי איזה עצם מורגש הפועל בנו. עם התפתחות השפה החלה הריפרודוקציה להסתפק בהתחדשות המלה, בתור ממלא מקומם של המושגים ההם, והשתמשה במלה אחת לציין בה את הידיעה ההתחלית ואת העובדה המוחשית באת-כחה ומפני זה נטשטשה עוד יותר צורתו של המסומן ונבלעה בתוך הסמנים המרמזים עליו. —

בהבדל הזה, שבין התחדשות ההרגשות לאותה של הידיעות הקדומות, אולי יש לחפש ולמצוא את פתרון העובדה, שהרבה מהחוקרים מכחישים את מציאותו של האני שבתוכנו, שוללים מאתנו כל ידיעה על דבר הפעלה עצמית ואינם מודים בחוק ההסתבבות ובמציאות אוביקט חצוני, כלומר, כופרים בכל אותן ההכרות, המסומנות בפינו בשם ידיעות קדומות, היינו: אני, אי-אני, הפעלה והסתבבות, בעוד שלכל אדם פשוט מן השוק מציאותן מבוררת למעלה מכל ספק. וזהו מפאת שבעולם המעשה מתחדשות הידיעות האלה בכל רגע, לא על ידי ריפרודוקציה מחשבָתית, כי אם בפועל. אך בעלי-העיון, — הרגילים להפוך את העובדות מעולם המעשה למושגים מופשטים, להחזיק בם על ידי ריפרודוקציה ממושכה, כדי להסתכל בהם מכל צד ולנתחם לחלקיהם, — מחפשים את הידיעות הקדומות בתוך החמר שתמציא להם הריפרודוקציה המחשבָתית וכאשר אינם מוצאים אותן שמה באים לידי כך לכפור במציאותן.

לרגלי הכפירה בעדותן של הידיעות הקדומות באה המחשבה האנושית עד משבר, כי נשארה עירום ועֶריה מהכָּרות יסודיות החשובות ביותר, שהספיקו לה הידיעות האמורות, וצריכה היתה להשליך את כל יהבה על ההרגשות, שנתקבלו מאת החכמים האימפיריים ליסודות התחליים ופשוטים, שכל בית ההכרה נ"ען עליהם. אך היסודות ההם היו מבטח שוא ומשענת קנה רצוץ, כי במהרה נגלה הדבר — ע"י החכמים האימפיריים עצמם — כי ההרגשות הן ציורים פנימיים סוביקטיביים ואין כל

לכל הפחות במחשבה, שבאמת היא גם כן הפעלה בפועל, כי הרעיון על דבר תנועה היא התחלתה של תנועה בפועל, המתחלת במרכזים הפנימיים ונעצרת על ידי הרצון מלהגלות החוצה באברים החצונים. יותר קשה לנו לתדש את הידיעה של קבלת הפעולה או הסתבבות וכן ידיעת האי-אני, שאינה תלויה בהפעלותינו גרידא. אותן נחוש בכל תוקף רק בעת ההתנגשות בפועל ומה שאנו יכולים לחדש בהן היא רק ההפעלה, התלויה בנו, בצירוף רשם של החשת התנגדות, שנקלט בכח זכרוננו. בכל אלה צריך הרצון המרכזי לקחת על עצמו את כל עבודת ההתחדשות. וכאשר קשה לנושא אחד להיות בעת ובעונה אחת מצד אחד פועל ומצד שני מסתכל כעומד מן הצד, לכן הריפרודוקציה מהידיעות הקדומות עצמן היא יותר קשה והציור הנקנה על ידה אינו כל כך מחוור ובהיר כמו בריפרודוקציה של המוחשים.

עוד יש גורם אחר המחליש את כח ההתחדשות של הידיעות הקדומות, והוא, ההרגל להשתמש תחת הריפרודוקציה של הידיעות ההן עצמן באותה של ההרגשות, המלַוות אותן ובאות תחתן ללא מקומן. כי תועלתו של הארגניזם וטובת קיומו היא המעוררת הראשונה והעיקרית לכל מעשי הרצון המרכזי המפקח עליו, לכן עיניו של הרצון פקוחות תמיד לצד העולם החצון ובמקום שיש שורה ארוכה של עובדות פנימיות וחצוניות התלויות זו בזו, הוא שם את כל מעיָנו בעובדות החצוניות שבקצה השורה, שעל פיהן יותר נקל עליו לדון איך להתנהג, ודולג על העובדות הפנימיות, שאינן חשובות לפניו להתעכב עליהן. לפיכך תחת לחדש עובדות פנימיות ידועות, שהביאו לידי הרגשות חצוניות, הוא מחדש את האחרונות בתור ממלאות מקומן של הראשונות. במשך הזמן יגיע הדבר לידי כך, שעל ידי ההרגל התמידי תמָחה העובדה הפנימית לגמרי וההרגשה, שהיתה מתחלה רק בָאַת כחה, תתפוש את מקומה. לזאת אנו רואים, שבעת שנאבה לתפוש במחשבה באופן מופשט את האני הטרנסצינדינטלי שבקרבנו ולהכירו כדרך שאנו מכירים את המוחשים המורגשים, אנו תופשים ומכירים במקומו את האנכי האימפירי, כלומר, המון מעשים, מאורעות ואיכיות הנופלים תחת ההרגשה, שבהם התגלה בשעתו ה„אני" שלנו. באופן כזה יופיע לנו המחשב „אני" לא

נמצא לה פתרון נכון, לכן היא עומדת עדיין על הפרק ואומרת: „דרשוני״. לכאורה לא היו צריכים החכמים לגשת אל פתרון שאלת ההכרה טרם שמצאו התרה נכונה לשאלת ההרגשה. כי איך אפשר להתיר משוָיָה אַלגברית, לדעת את ערך הנעלם המבוקש, טרם שנתבררה מהותם של שארי הנעלמים, הנכנסים לתוכה, ובפרט נעלם כל כך חשוב כהרגשה, שהיא יסוד גדול בכל מחשבה והכרה? אך כבר אמר קַאנט, בנוגע להשמוש הפלוסופי בהכרות אַפריאוריות, לאמר: „מהראוי. לפי טבע הענין, — אחרי שעוזבים אנו את שדה הנסיון ומתכּונים להקים בנין מיטַאפיזי על יסוד איזו הכרות הטבועות בנו, מבלי שנדע מאין באו ועל יסוד הנחות שמקורן נעלם מאתנו, — לא להתחיל בבנין, טרם שנבחין ונבקר היטב את היסודות ההם וטרם שנוָכח, כי ראויים הם למטרתם. לפיכך השאלה: איך הגיעָה התבונה לידי הכרות אפריאוריות צריכה היתה להפתר למפרע לפני התחלת הבנין. ובאמת, על פי טבע הדברים, כלומר על פי משפט השכל ראוי אמנם להיות כך, אבל מצד שני ובאמת, על-פי טבע הדברים, כלומר, על פי המנהג הנוהג בעולם, אין לגמרי לתמוה אם נעשה ההֶפך מזה[1]. וכך היה הדבר, נאמר אנחנו, גם בנוגע להרגשות, שעל פי טבע השכל, התרת שאלת ההרגשה קודמת לכל תורה שלמה של הכרה, אבל, על-פי מנהגו של עולם, נהפך הסדר: בתחלה עסקו החוקרים ביסוד ושכלול תורת ההכרה, כל אחד לפי רוחו ושטתו ואחר כך שמו לב לשאלת ההרגשה, שרק בשנת 1872 נשאלה פעם ראשונה על ידי דובוּאַ-ריימון בכל היקפה ונתגלה כל הקושי שבה. ובאמת, על פי תכן שאלת ההכרה אי אפשר להיות אחרת, כי השאלה ההיא רובצת לפתחה של כל חקירה ואי אפשר לכל הוגה דעות לקנות לו איזו השקפת עולם, מבלי שירכש לו השקפה כל שהיא על דבר מהות ההכרה האנושית; לכן מוכרח היה כל חוקר לפתור את שאלת ההכרה, כל אחד לפי שטתו, ולפסוח על שאלת ההרגשה החוסמת לו את דרכו. איך שהיא, בנין תורת ההכרה מבלי הבנת מהות ההרגשה, המונחת ביסודה, היא פסיעָה גסה, בלתי הדרגית, שגרמה לידי תוצאות מעציבות.

גם קַאנט בעצמו, למרות אזהרתו הנזכרת למעלה, נגש

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Einleitung.

מעבר ומוצא מהם אל איזה יש עומד בפני עצמו ובלתי תלוי במחשבה (בֶרקליי). כן נודע הדבר, שאיך שנַנֵתַח את ההרגשות ואת הרכבותיהן לא נמצא בהן שום רמז וזכר, שיאמת לנו את מציאותן של כח וסבה (יום). וכאשר לא עלה על לב לחשוש, אולי ההרגשות בעצמן אינן פשוטות, כי אם נגזרות מיסודות יותר פשוטים, שבפנימיותם גָנוז סוד ידיעת ההסתבבות, באו לידי החלטה, כי חֹק ההסתבבות באמת הוא אך מקסם שוא ומקורו ההרגל, ועל ידי זה נחתרה חתירה עמוקה תחת כל אשיות המדע. העולם נהפך לשורה של מאורעות פנימיים, אימּמאַנֶנְטיים, מבלי כל חוק קבוע וקַיָם שיקשרם זה עם זה, המחשבה מוכרחת היתה לוַתר על ההויה ולהֶהָפך להופעה סובּיֶקטיבית בלבד. למרבה המבוכה באו הסַפְקָנים לשלול גם מהמושג „אני" את ההויה ולהפכו לרעיון גרידא, עד שלבסוף נשארה המחשבה האנושית תלויה בלי מה, באין סוביקט ואוביקט, ושאלת ההכרה עצמה אבדה את תָכנה.—

קַאנט בא להציל את חוק ההסתבבות ואתו יחד את המדע האנושי מכליון חרוץ, הנשקף לו מידי השטה האימפירית של יום וחבריו. אך הוא הקריב תמורתו לעולה כליל את ההכרה האמתית של עולם ההויה והשאיר למדע האנושי את עולם ההופעות, התלוי רק בכחות המחשבה ותנאיה, בגזרו אומר, כי המושגים: הויה, הפעלה, הסתבבות ושארי הקאטגוריות אינם נקנים לנו בידיעה, על פי הנסיון, כי אם המה אופני הכרה הטבועים בשכל עצמו, ולפיכך, אף כי אינם לקוחים מידי הנסיון, הם נמצאים בהכרת בכל דבר, שאנו משיגים מן המציאות; כי כל מה שנקלט בתוך שכלנו מוכרח להתלבש באופנים האמורים, שהמה כעין לבושים שמלביש השכל את כל יצוריו. אולם המציאות הערומה אינה נתפשת כלל במחשבתנו ואי אפשר לנו ליחס לה לא הפעלה ולא הסתבבות וכדומה מהקאטגוריות. הנה כן וִתר קַאנט על הכרת המציאות האמתית ובמחיר יקר כזה הציל בשביל המדע חוג צר של עולם ההופעות, שבו תשלטנה הקאטגוריות ממשלה בלתי מוגבלת.

מימות יום וקַאנט נתחדדה מאד השאלה על דבר מהות ההכרה האנושית ונעשית לתל שהכל פונים אליו. ספרים לאלפים נתחברו בגללה ושטות שונות נוסדו לשמה, אך בכל אלה לא

ומעלה חפשו את פשר שתי ההכרות האמורות וכאשר בדקו ולא מצאו, יצא הראשון לבאר את ההסתבבות על ידי ההרגל ולעורר ספקות בכל אוביקטיביות המונחת מעבר להההרגשות והשני, — למען הציל את המדע, לכל הפחות בגבול עולם ההופעות, — קבע להן מדור בשכל עצמו. הצד השוה שבשניהם היא שלילת ההכרה על פי אותו המובן הפשוט שיש למלה הזאת בלשון בני אדם, היינו, הכרת איזו יֵשות טראנסצינדינטית. אולם כפי שבארנו, ההרגשות אינן ימודות פשוטים, כי אם נגזרות מהידיעות הקדומות ואי אפשר לנו להגיע עדיהן, אל הידיעות ההן, אם נצא מאת ההרגשות בדרך העולה מהן ולמעלה, כי אם צריכים אנו להסב פנינו כלפי ההרגשות ולעבור הרבה תחומים מהן ולמטה. לפיכך כל החוקרים שאחזו בדרך הראשונה, כל מה שהרחיקו ללכת בה כן התרחקו ממטרת מבוקשם. —

רבים חושבים את הוכחותיו של יום, שבהן התאמץ להראות את אפסיותו של מושג הסבה, למכריעות, וכידוע — חדלו להשתמש במושג ההוא והחלו להחליפו במושג ההנדסי של יחס תפקידי (מאַטהעמאַטישע פונקציאָנס-בעציעהונג). אך אם נבקר אותן לאור השערתנו על דבר מוצא ההרגשות ונבוא את שרשי מושג הסבה, אז נִוָכח, כי כל טענותיו של יום לא פגעו בו לרעה, כי הן החטיאו את המטרה והוא נשאר על כנו כבתחלה. —

יום מחלק את כל הכרותינו לשני מינים הנבדלים זה מזה על ידי מדרגת תקפם וחִיותם. את ההכרות החלשות יכנה בשם רעיונות (Ideen) והתקיפות — בשם רשמים (Impressionen), הכוללים בתוכם הרגשות ורגשים. הרשמים הם הַתחליים (אור-שפרינגליך או אַנגעבארען), אבל הרעיונות אינם התחליים, כי אם העתקות מהרשמים. כח המדמה יחדש בקרבנו פנימה את הרשמים, היינו, יברא מהם העתקות. ויש בידו לנתח את הרשמים ולברוא מהם הרכבות חדשות; אבל אין לאל ידו לברוא שום רעיון חדש, שחלקיו לא הורגשו פעם אחת בתור רשמים. גם רעיון האין סוף, יאמר יום, בתור אלוה כל יכול ורב חסד, אשר אין קֵצה לתבונתו, נברא אצלנו על ידי הסתכלות בתארי נפשנו הידועים לנו על ידי רשמים פנימיים ועל ידי ההגדלה של מדות היכלת הטוב והחכמה עד בלי גבול. המחשבה משתמשת רק באותו החֹמר הנִתן לה על ידי הרשמים, היא יוצרת ממנו

לבנין תורת ההכרה, מבלי תת למפרע כל פתרון לשאלת ההרגשה. „ההרגשות נתונות לנו" סָתם קאנט, בראשית ספרו „בקרת התבונה הטהורה", הנועד לבְרור מהות ההכרה וגבולותיה. באיזה אופן נִתנו לנו ההרגשות, איך התפתחו, שמא אינן הַתחָלִיות, כי אם נגזרות מיסודות יותר פשוטים, ואז הלא נחוץ לנו לחפש ולמצוא אותם היסודות הבלתי ידועים, בטרם שנגש לחקר מהות ההכרה? — את כל אלה לא חשש קאנט לבאר, כי הוא, כנראה, לא הרהר אחר אמתת ההנחה הדוגמאטית של האימפיריים, שראשית ההכרה הן ההרגשות, והכניסה לתוך שטתו כדבר מובן מאליו. כידוע, הביאה ההנחה ההיא את יום לידי הכחשת חוק ההסתבבות והיא היא שגרמה גם לקאנט להחליט, שאין לנו שום אפשרות לבוא לידי השגת איזה אוביקט טראנסצינדינטי ואלצה אותו לפרש את האוביֶקטיביות, שאנו חשים בכל הכרותינו שיש לנו מהעולם החצוני, בבאור דחוק, לאמר: כי האחדות הסינתיטית, שיכנים השכל אל תוך ההופעות על ידי שיסדרן תחת הקאטגוריות הטבועות בו, היא האוביֶקטיביות שבכל דבר [1].

ההשקפה שהצענו למעלה, על דבר מוצא ההרגשות, הסותרת את ההנחה האמורה על דבר פרימיטיביותן ומראָה לנו איך הן נגזרות מִן הידיעות הקדומות, נותנת לנו באור אחר לגמרי, ולפי דעתי יותר מחוּור, למוצא חוק ההסתבבות ולהשגת הריאליות הטראנסצינדינטית. ואקוה, כי הקורא, האוהב לשקול בפלס שכלו את דברי החכמים ולא לקבלם באמונה עורת, לא ישים בי דופי, אם אֵט מן הדרכים אשר סללו למו גדולי עולם, יום וקנט, בבאור ההכרות של הסתבבות ואוביֶקטיביות ולא יאשימני בזחיחות הלב, אם ארחיב בנפשי עוז לחוות את דעתי, כי ההנחה על דבר הפרימיטיביות של ההרגשות האפילה בפניהם על אור האמת והטתה אותם מן המסלה הנכונה; כי לשניהם, כל אחד לפי שטתו, היתה ההרגשה לנקודת היציאה הראשונה ובדַרכם ממנה

---

1) Kehrbach Ansg. S. 119-122 ibidem. לעומת זה אנו מוצאים בדברי קאנט את הרעיון, „שהעצם כשהוא לעצמו", על ידי פעולתו עלינו, גורם בנו את הופעת ההרגשות וכי אפשר להגיה שיש קשר סבָּתִי בינינו ובין העולם הטראנסצנדינטי. בכלל, יש בדבריו של קאנט פנים לכאן ולכאן, לצד האידיאליות הגמורה ולצד הריאליות, כאשר כבר העירו על זה מבקריו, ואנכי בדברי הבאים אכַוֵן לקאנט כפי שהוא מתגלה בחלק האידיאלי שבספרו. —

דבר על פי הופעתו הראשונה ולהגיד מראש איזו פעולות תצמחנה ממנו; ואלו היה באפשרותנו להכיר באמת את הכח והאינירגיה הצפונים בתוך כל סבה, הלא אז היה מסור לשכלנו לראות מראש את הפעולות המסובבות מהם ולנבא עליהן בבטחה בטרם תבאנה על ידי התאמצות המחשבה בלבד".

„באמת אין שום דבר בעולם, שיגלה לנו על ידי איכיותיו הגשמים איזה ענין של כח ואנירגיה ושיתן לנו מקום לסבור, שהוא יוציא על פי הכרת איזה שנוי, או שאחריו מוכרח להופיע איזה עצם אחר בתור מסובב מפעולתו. האיכיות: קשיות, התפשטות, תנועה — כולן מוגבלות בתוך תחומיהן ולא ירמזו לנו רמז כל שהוא על חזיון אחר המחויב להסתבב על ידן"[1].

יום יצא לחפש את הרשם הפנימי, המתאים אל הידיעות הקדומות, הסתבבות ואוביֶקטיביות, בתוך ההרגשות, שהן התחליות לפי דעתו, לבן בקש ולא מצא. אולם לו הסתכל מאחורי פרגוד ההרגשות, לדעת את מקור מוצאן ואת אופן התפתחותן, אז היה רואה ונוכח, שאותו הרשם הפנימי, שהוא מבקש, צָרור וחתום בכל החשה והרגשה, מפני שהוא מוצאה ויסודה. הוא מחליט, שאין אף מאורע אחד שיתגלה בו לעינינו הכח הפועל, או הקשר ההכרחי שבין סבה למסובב, אך, כפי שבארנו, המאורע הזה היא הידיעה הקדומה: „אני נפעל", שיש לה וַדָאוּת ובהירות לא פחות מההרגשות[2], שהן באמת תולדותיה ושיום חושב אותן ראויות לשמש ליסוד ובסים לכל ההכרות האנושיות; כי בידיעת האנירגיה את עצמה, שהיא פועלת ונפעלת, כבר כלולה ידיעת אוביקט חצוני והכרת כח והסתבבות, ומהידיעות הקדומות ההן נגזרו, כפי שפרשנו, כל ההרגשות. נקח, למשל, את כדור המשחק, שמביא יום לדוגמא. הכדור הוא, לפי יום, צְרור הרגשות שונות, כמו הרגשות הצבע, הרגשות מגעיות, הרגשות שריריות וציור התפשטות בצורת עִגול וחוץ מאלה אין בו כלום. אך באמת הדבר אינו כך. כל ההרגשות האלה הן סימנים, שנתוספו במשך ההתפתחות של האורגניזמוס על הרשם הראשון והעיקרי, שבו הופיעה בראשונה ההכרה של אוביקט בכלל והרשם

1) שם פרק ז׳ ע׳ 77-78.

2) עיין לעיל מאמר ב׳ פרק ב׳.

הרכבות שונות, אבל אינה בוראת יש מאין. ההנחה ההיא, לפי דעת יום, צריכה להיות לאבן בדן לבקר על ידה בין מחשב שוא ומחשב אמת. כל המחשבים, ובפרט המופשטים, מופיעים בקרבנו באור כהה וחלש, לפעמים קשה עלינו לציין את הגבולים המפרידים ביניהם ואנו מחליפים אותם איש באחיו הקרוב אליו על פי תכנו. לפעמים אנו מציינים במבטא ידוע איזה מושג בלתי ברור לנו לעצמנו ואחר כך אנו משתמשים באותו המבטא במקום המושג ואנו משלים את נפשנו בשוא להאמין, שבאמת צרור במבטא ההוא מושג ברור ומסוים. באופן כזה יולדו מושגים מסופקים, שנותנים מקום לחלוקי דעות. העצה היעוצה להפטר מהם היא לדרוש מהם את כתב יחוסם על אותם הרשמים, שמהם נולדו והרכבו. ואם המצא ימצאו מחשבים כאלה, שאינם מתילדים על רשמים ידועים, אות הוא כי שקר נסכם ואין בהם מועיל [1].

תחת כור הבחנה הזה מעביר יום את המושגים כח וסבה. הוא שואל: איזה רשמים הולידו את המושגים ההם? „אם נשגיח בדברים הנמצאים מחוצה לנו, יאמר יום, ונסתכל בפעולות הסבות, אז נוכח, שאין אף מאורע אחד, שבו יופיע לעינינו הכח הפועל, או הקשר ההכרחי שבין סבה למסובב, שתתגלה בו בעליל איזו איכיות המקשרת את הפעולה להסבה הקודמת לה, באופן שהראשונה מוכרחת היתה לבוא לרגלי האחרונה. אנו מוצאים רק, שכך הוא המנהג בפועל, שאחר המאורע הראשון יבא האחרון. אם יפגע כדור מתנועע על שולחן הכדורים (בילליארד) ברעהו הנח, אז השני מתחיל להתנועע. זהו כל מה שאנו משיגים על ידי חושינו החצונים. לנפש אין כל הרגשה או איזה רשם פנימי מיציאת המאורעות זה מתוך זה ולפיכך לא ימצא בשום מאורע של סבה ופעולה איזה ענין, שיוכל לעורר בנו את המחשב של כח, או של קשר הכרחי בין סבה למסובב".

„אין אנו יכולים בשום אופן לשפוט על טבעו של איזה

---

1) David Hume, Enguiry Concerning Human Understandig. הנני מציין על פי ההעתקה האשכנזית שתחת ידי הוצאת Raoul Richter הוצאה ששית. עיין שם 2-ter Abschnitt ועיין שם בהערה בסוף הפרק י.

ההוא של השכל הטבעי מתאמת על ידי עובדות מאליפות בחיי יום יום. אמנם, אם הוא אמתי אם לאו, זוהי שאלה מיטאפיזית, שלא עליה אנו דנים כעת. די לנו, שאנו מוצאים להמושגים אוביקטיביות והסתבבות רשם נאמן בהחשות הראשונות של נפשנו ויש לאל ידנו להחזירם לכבודם הראשון בתוך משפחת המושגים הנכונים ולהראות לכל את כתב־יחוסם, לבל יחשבו עוד לבנים זרים ואספי חוץ. —

למען הסביר את דעתו ולחזק את דבריו ישא יום את משלו ויאמר: „נשוה בנפשנו, שאיש מצוין בשכל חד ובכל ההכשרות הדרושות להבחנה ובקרת יובא לפתע פתאום אל תוך עולמנו, עולם זר לו לגמרי. איש כזה יתפוש בלי תפונה, כעבור זמן מעט, את החזיון של החלוף והתמורה השורר בעולמנו, כלומר, של גופים וחזיונות עוברים וחולפים זה אחר זה. אבל חוץ מהעובדה הזאת לא יוכל לגלות דבר. בראשונה לא יעלה בשום אופן הדבר ביד שכלו לרכוש לו איזה מושג על דבר סבה ומסובב, כי כחות הטבע סתומים וחתומים ולעולם לא יתגלו לחושינו. ההיקש: מפני שמאורע א׳ מופיע קודם המאורע ב׳, לפיכך הוא סבתו, אין לו שום מבוא בשכל, הקשר הזמני שבין המאורעות יכול להיות במקרה ואין שום טעם להקיש מהופעתו של השני על מציאותו של הראשון" [1].

על הדברים האלה יש להשיב, שדוקא ההרגשות המפותחות ושכלו החד של אותה הבריאה הפתאומית —, מפאת שלא נתפתחו, כמו אצלנו, בהדרגה על ידי יניקה בלתי פוסקת משרשי הידיעות הקדומות המתערות עמוק בקרקע נשמתנו, כי אם נבראו בכל קומתם וצביונם כהרף עין, נתקים מקרקע עולם ובלי כל (אם אפשר לאמר כך) מסורת קדומים, לא יתפשו מעולם את מושג הסבה והכח; כי ההרגשות העליונות — היינו, שנתפתחו בזמן מאוחר — הן באי־כחן של ההרגשות וההחשות היותר נמוכות והן כעין נוטריקון, סמנים וציורים המרמזים על אלה האחרונות ועל התכן האמתי החבוי בהן ולמען הבין את שפתן צריכה היתה ההכרה האנושית לעלות לאט לאט ממדרגה למדרגה על סולם ההתפתחות ולשמור, לכל הפחות באופן אינסטינקטיבי, את

.Hume, ibidem 5-ter Abschnitt S. 54 (1

היסודי הזה הוא ידיעת ה„אני״, שאיזה „אי-אני״ פועל בו ומגביל את כחו. במשך ההתפתחות מתלבש הרֹשם הראשון הזה בלבושים שונים של הרגשות וציורים והם מאפילים ומכסים עליו, כאשר תכסה קליפת הפרי על הגרעין והתוך האצור בתוכה. אולם מפאת שההרגשות התפתחו בהדרגה צעד אחר צעד, לכן לא אבדו מעולם את החוט המקשר אותן אל מקורן הראשון, ולפיכך כל עצם מורגש על ידי חושינו נתפש בהכרתנו קודם כל בתור כח פועל חִצוני, בתור אוביקט ריאלי, המסבב בנו שנויים. ההרגשה החיה ברגע צאתה לאור עדנה אחוזה ודבוקה בחיק אמה הורתה — הידיעה הקדומה של קבלת הפעולה, — ולזאת ההשגה של כל אדם פשוט — ואף של החוקר והפלוסוף בחייו המעשיים הפשוטים — תופשת את כל מוחש ומוחש בתור אוביֶקט חצוני, שהגרעין הפנימי שלו הוא כח פועל של איזה „אי-אני״ מלובש בקליפה של הרגשות שונות, רק המחשבה הריפרודוקטיבית המופשטת לא תחדור לפעמים עד התוך והגרעין הפנימי ומטפלת בקליפה לבד. הכדור של שֵׁן המתנועע על שלחן המשחק הנהו קודם כל להשגתנו הפנימית אוביֶקט פועל ומסבב, ולא כפי שחושב יום, צְרור של הרגשות גרידא. בעת שהכדור מתנועע על שולחן הכדורים מול רעהו העומד על דרכו תקבל הנפש רֹשם פנימי של איזה כח פועל ומסבב שנויים מתקרב אל רעהו, שהוא גם כן כח פועל כמוהו. התנועה בעצמה נתפשת בהכרתנו רק באמצעות תנועת שרירי העין, הממלאת את מקומה של תנועת שרירי היד או שאר אברים, — תנועה, שבמקורה היא ידיעת ה„אני״ על דבר הפעלתו היוצאת מכח אל הפועל במשך זמן ידוע[1]. השכל הטבעי תופש את כל המוחשים ביחוסם זה לזה כפי שהם מתגלים לו ביחוסם אליו, בתור כחות פועלים ונפעלים, וכמו כן הוא תופש את שנויי היחוסים ביניהם לבין עצמם באותה מדה שהוא עצמו מוציא לאור את השנויים האלה על ידי הפעלתו, ולפיכך הוא מוצא בכל תנועה כח פועל, שבהפגשו עם כח מתנגד לו, בהכרח הוא משנה ומשתנה והוא רואה מראש, שהכדור המתנועע, בהתנגשו עם חברו הנצב לו לשטן על דרכו, בהכרח יפעול עליו ויחולל בו שנויים. המשפט

1) עיין לעיל מאמר שני פרק ב׳.

כי ע"פ צווי גרידא של רצוננו אנו מניעים את אברינו וכי יש לנו ממשלה על כחותינו הרוחנים להטותם לפי חפצנו. פעולת הרצון תוליד תנועה ידועה של אברינו או תברא בנו מחשבה חדשה. ההשפעה הזאת של הרצון ידועה לנו על ידי ידיעת עצמותנו ומזה אנו רוכשים לנו מושג על דבר אינירגיה וכח" [1]). מזה אנו רואים, שבהטעמת ההשקפה, המבוקרת על ידו, כבר מכנים יום את הדעה, שהשגתנו הפנימית תופשת את הרצון ואת פעולתו בתור שתי עובדות בודדות המופיעות זו אחר זו בסדר זמני: מקודם צווי הרצון ואחר כך תנועת האברים, מקודם הרצון של יצירת מחשבה ידועה ואחר כך הופעת המחשבה. על ידי הסברה כזאת כבר סר צלה ונִטל עוקצה של השקפתנו ונקל הדבר למבקר חד השכל ביום להרום אותה עד היסוד. נשאר לו רק לברר להמעיין, שגם פה במאורעות הפנימיות, כמו במאורעות החִצוניות, אין אנו חשים את הקשר הפנימי, שיקשר את המאורע הקודם להמאורע הבא, היינו, את הרצון להתנועה או להמחשבה המופיעות אחריו ואם כן גם בהסתכלותנו הפנימית אנו רואים רק שתי עובדות הולכות זו אחר זו ואין לנו כל רשות ליצור מהן את המִחשבים סבה וכח [2]). אבל באמת, לפי דעתנו, לא ההשפעה של הרצון על התנועה ידועה לנו, כי אם עצם התנועה של אברינו טרם שנעתקה לשפת החושים היא בראש וראשון ידיעה או החשה אי־אמצעית על דבר הפעלה שלנו, המתנגשת תמיד עם כח מתנגד, שעל ידה אנו חשים את עצמנו לכח פועל ונפעל מסבב ומסובב. לולא היתה לנו ידיעה פנימית מעֶצם ההפעלה, המחוללת את התנועה בכל עת המְשכה, או במלים אחרות, לולא ההחשה: „אני פועל", המלוָה את תנועת אברינו מראש ועד סוף, לא היינו חָשים אותה בתור תנועה שלנו ולא היינו מוצאים שום הבדל בין תנועת האבן, שנזרקה על ידנו ובין תנועת היד עצמה הזורקת את האבן, כי כזו כן זו מסובבות על ידי הרצון שהיה לנו לזרוק את האבן ושם הקנין „שלנו" היה מתיחס לשתי התנועות הללו באופן שוה מבלי כל הבדל, בעוד שכל אחד מאתנו יחוש בנפשו, שהקשר של ה„אני" עם שתי התנועות השונות

---

1) שם, עמוד 79.

2) שם, עמוד 80-85.

החוט המקשר את המדרגה הגבוהה עם אותה שלמטה ממנה. אבל הבריאה הפתאומית, שחוה יום בדמיונו, העולה בקפיצה אחת לאותה המדרגה של התפתחות חושינו, שאנו עומדים עליה, לא תוכל להבין, באופן שוה כמונו, את שפת הרשמים שתקבל מעולם החצוני. למען אפשר יהיה להשתמש במשלו של יום צריכים אנו לשנותו מעט, כדי להתאימו אל המציאות: נניח לאותה הבריאה הדמיונית להופיע פתאום בעולם, אך נחלקלה את מתנותינו לאט לאט בסדר הדרגי, מתחלה הרגשת תנועת האברים והחשת התנגדות, שהיא פוגשת מאת המוחשים החצונים, שהן העתקות יותר עתיקות ויותר קרובות אל עצם הידיעה הקדומה: אני, פועל ונפעל. אחר כך חוש המשוש עם כל מדרגות התפתחותו, אחריו שאר ההרגשות כפי סדר תולדותיהן במציאות: רכישת ציור המרחק על ידי תנועות האברים, הרגשת הצבעים, תנועת שרירי העין וההעתקה מההרגשות המִשוּשִׁיות והשריריות אל הרגשות חוש הראות וכן הלאה עד להרגשות היותר מפותחות, שהן בבואה דבבואה של הידיעות הקדומות, שרשי ההכרה האמתית. באופן כזה תתאים התפתחות ההכרה של הבריאה הדמיונות להתפתחותנו אנו, ואז תתפוש גם היא כמונו את כל המוחשים בתור כחות פועלים ונפעלים, מסבבים ומסובבים.

יום מזכיר גם את ההשקפה, שאנו מצדדים בזכותה, שמקור המחשב של הסתבבות ומושג הכח הוא הידיעה הפנימית מתנועות אברינו וההתנגדות שהן פוגשות ודוחה אותה על ידי טעמים ונמוקים שונים[1]. המעיין בדבריו יראה, כי כל ההוכחות שהוא מביא, אִם כי הן חשובות ונאמנות למדי לסתור את ההשקפה ההיא על פי אותו המובן, שנִתן לה על ידו, אינן פוגעות בה במאומה, אם נקבלנה על פי הדמות והתכן הנתונים לה על פי דרכנו. נקודת יציאתו של יום הוא הצד החצוני של המאורעות ולכן מקבלת אצלו ההשקפה האמורה מובן אחר שונה לגמרי מאותו שבֵארנו עד כה.

הוא אומר: „אפשר לדַמות, כי יש לנו בכל רגע ורגע ידיעה מאיזה כח פנימי המקונן בתוכנו, כי הלא רואים אנחנו,

1) עיין ספרו הנ״ל פרק ז׳.

מופשטים, כי אם החשות הממששות לאבני יסוד לכל הרגשותינו והכרותינו. לא מהופעתו של מאורע זה אחר זה אנו בוראים לנו את המושג סבה או כח. המושגים האלו נובעים מהחשות אי־אמצעיות של הפעלת עצמנו ושל הגבלתה על ידי הפעלה זרה מן החוץ. את ההחשות ההן אין אנו משכילים, כי אם יודעים ומרגישים. על ידן אנו באים לידי הכרת מוחשים חצונים ולידי השגת המרחקים שביניהם. לפיכך כל המוחשים נתפשים בהכרתנו בתור כחות פועלים, כל מאורע של תנועה — בתור התגלות איזה כח וכל התנגשות בין שני גופים — בתור הגבלה הדדית של הפעלותיהם. הכרת האוביקטים בתור סבות או כחות פועלים, הנשענת על הידיעה או החשה הקדומה: „אני נפעל", אינה מחיבת כלל את ידיעת הפעולות, שצריכות לצאת על ידי ההתנגשות של האוביקטים זה בזה. היא תכלול בקרבה רק הוראה סתמית, שפגישת שני אוביקטים עם כחות מתנגדים בהכרת תוליד בהם שנויים הנובעים מהגבלת כח כל אחד מהם על ידי חברו; אבל פרטי השנויים תלויים במהות האוביקטים ומגמת כחותיהם, ואותן אנו צריכים ללמוד מפי הנסיון [1].

ההשקפה, שהצענו עד כה, אינה יוצאת מגדר השטה האימפירית. היא סותרת רק את ההנחה על דבר התחליותן של ההרגשות, שאחזו בה החכמים האימפיריים ושתוצאותיה נהפכו לרועץ לכל יסודי השטה ההיא עצמה [2]. באמת אין להנחה ההיא כל קשר עם ההנחה היסודית של האימפיריים, שכל ידיעותינו

---

1) לסוף מוצאים אנו בדברי יום עצמו כעין הודאה, שהחשת ההתאמצות, בעת שאנו רוצים לנצח איזו התנגדות, הביאה אותנו לידי מושג של כח, אבל הוא סובר, שאין לנו כל יסוד לפשט את המושג ההוא על המוחשים הבלתי דומים לנו (עיין שם, פרק ז', עמוד 28 בהערה). אולם היסוד הזה ימצא על נקלה לכל מעיין שיקבל את השקפתנו על דבר מקור מוצאן של כל הידיעות הקדומות; —

2) „התוצאה היחידה מספקנותו של יום, אומר Riehl, היא בטול אמונתה של השטה האימפירית בפרינציפ הראשי שלה, שנחשב אצלה ליסוד כל היסודות וכן היא גם דעת החוקר Helmholz באמרו, כי השאיפה ליסד את כל ההכרות על יסוד הנסיון נגמרה אצל יום בכפירה גמורת באפשריותה של איזו הכרה אוביקטיבית"; עיין Riehl. Der Philosophische Kriticismus. על זה אוסיף, כי לא הדעה שההכרה נובעת רק מהנסיון, כי אם הדעה שראשית הנסיון היא הכרת החושים החיצונים אשמה בכל אלה.

ההן איננו באופן שוה. וזהו, מפני שאת תנועות היד, בכל זמן המְשכה, תלַוָה ההחשה: „אני פועל", שנפסקת תיכף בהפסקת תנועת האבר ואינה מלוָה את תנועת האבן הנזרקת הפורחת באויר איזו זמן אחרי שנפסקה תנועת היד. יחס כזה יש בהכרת גם בין המחשבה להפעלה, כי את עבודת חמת תלַוה גם כן ההחשה: „אני פועל". לואת המחשבות הן שלנו והרעיון: „אני חושב", אם נדבר בלשונו של קַאנט, „צריך ללַוֹת את כל מחשבותי". אם נפשיט מהתנועה את לבושי ההרגשות, שנתוספו לה במשך התפתחות החושים, אם נסיר ממנה מתחלה את ציורי המקום והמרחק, כפי שהוא מצטיר לחוש הראות, ואחר כך את הציורים היותר עתיקים של מקום והתפשטות, שנולדו על ברכי הרגשת השרירים וחוש המשוש, אז תשאר לנו ממהות התנועה רק החשה של הפעלה, וההחשה הזאת לפי דעתנו, היא היסוד להמֻחְשָׁבים: אוביקט, כח וסבה, וממנה התפתחו כל שארי ההרגשות למיניהן.

יש הבדל גדול בעצם הבנת מהות ההכרה של הסתובבות בין יום ובין ההשקפה המבוארת לעיל. יום סובר, שהמחשבים כח וסבה צריכים לכלול בתוכם באור שִׂכלי להופעותיהם של המסובבים, כמו שהנימוק (Motiv) ההגיוני אוצר בתוכו את טעמה של המסקנא היוצאת ממנו. הוא אומר: „אלו היינו מרגישים את הכח, אז היינו יודעים את מהותו ובידיעת מהותו היינו מכירים גם את הפעולה היוצאת ממנו; כי עיקר מהותו של הכח הלא הוא רק יחוסו אל הנפעל על ידו. ומאידך גיסא, אם הפעולה בלתי ידועה לנו, אז אין שום אפשרות לדעת או להרגיש את הכח". [1]) את הרעיון הזה הוא חוזר ושונה להלן בספרו: „צריכים אנו להודות, כי בהכרת הכח אנו מכירים בהכרת גם את הדבר המיוחד האצור בתוך הסבה, שעל ידו יש בכחה להוציא את הפעולה המסובבת ממנה, כי מובן אחד לשניהם. מוכרחים אנו להכיר את הנסבה, את המסובב ואת הקשר שביניהם". [2]) על יסוד זה בנויות כל טענותיו של יום נגד הדעה, שהכרת הכח והסבה נובעות מהסתכלות פנימית בכחות הנפש.

אולם, על פי ההשקפה שפרשנו, הכח והסבה אינם מושגים

---

1) שם, עמוד 81.
2) שם, עמוד 83.

בוראת משלה כלום. אין לה לא מושגים מוכנים משל עצמה על אודות דברים שבמציאות (אנגעבארען), כדברי דיקַארט, ולא טבע מיוחד עם צורות מיוחדות, שמקור מוצאן סתום ומופלא, למען הלביש בהן את החמר הנִתן לה מידי החושיות, כדברי קאנט. יש לה רק דעת להכיר את העובדות הפנימיות של ה„אני", שהן הן היסודות היחידים שעליהם הושתת כל בנין ההכרה.

על ידי סתירת הגדר והחַיִץ, שבנו האימפיריים (על ידי הנחתם על דבר הפרימיטיביות של ההרגשות) על הדרך המובילה למקורי ההכרה האנושית, תופע נהרה בפנה חשכה, שנמצאה מאחורי הגדר, ויגלה לעינינו אופק חדש של ארץ מסתרים ופלאות, שבה מצאו קן למו הרבה יצירות מדומות של הפלוסופיה. לתוך חבל הארץ ההיא, שהיתה נתונה עד כה לנחלה להאי-מוּכָר (Unbewussten), — והיא כל שדה ההכרה שמאחורי ההרגשות — המליטו חחוקרים לפלֶטת עולמים את כל המושגים ההכרָתיים, שמקור מוצאם נעלם מעיניהם. מצד אחד הסתתרו שמה הכחות הטמירים המוציאים לאור באופן פלא את ההרגשות ומצד שני — המושגים האַפּריאוריים של החוקרים הָראציונַאליים של המאה השבע עשרה וכן הקאטגוריות הטרַנסְצינדיגטַליות של קאנט. כאשר נרים את המסך מעל חידת ההרגשה — באופן המבואר למעלה — ונתור את הארץ החדשה שהִגָלה לפנינו, נמצא שמה את המעין המרכזי, שממנו נמשכים והולכים כל הכרותינו, ואז נראה ונוָכח, כי המושגים האַפּריאוריים אינם ירושת פלֵטה, שנשארו בנפש לזכרון מעולמות עליונים, ששהתה שמה קודם ירידתה בגוף, כדעת אפלטון, או השגות למפרע, המתאימות באופן פלא לאמתותה של המציאות, כדעת החוקרים שלפני קאנט; כי כולם נובעים מהנסיון הפנימי של האני מידיעתו את עצמו. וכי לחנם טרח גם קאנט לברוא, בשביל הַבָנתן, שֵׂכל מיוחד עם חוקים קבועים בו, כגזֵרות בלי טעם, ולשַׁנות את המובן הרגיל של ההכרה, מהכרת ההויה האמִתית להכרת סדור ציורים נפשיים בהתאמה לחוקי השכל; כי די לנו, בשביל ידיעת מוצאן והבנת הנסיון (ערפאהרונג), להציג בראש כל ההכרות יסוד התחלי[1]) אחד והוא: הכרת האינרגיה

---

1) היסוד ההוא מוכרח אמנם להיות גם הוא יסוד הכָּרָתי ולא יסוד אחר, עיין דברי החוקר הרמן כהן שהבאתי לעיל במאמר ב' פרק א'.

נובעות מהנסיון. לוק בעצמו מחליט, שההכרה נקנית לנו בשתי דרכים: על ידי נסיון חצוני ועל ידי נסיון פנימי (וכך הוא דעת יום). הראשון נתן לנו על ידי החוש החצוני (סענסאציאן) והשני על ידי החוש הפנימי (רעפלעקסיאן). בעזרת החוש החצוני אנו מקבלים רשמים מעולם החצון, כמו אור, צבע, ריח, טעם, קר, חם וכדומה — איכיות שאנו מיחסים לאיזה אוביקטים חצונים — ובעזרת החוש הפנימי אנו משיגים את מצבי הנפש ואת הפעלותיה השונות. האחרון ימציא להשכל את המחשבים של רצון, רגש, מחשבה, ספק, שויון ואי-שויון וכדומה. רק הסינסואַליים הקצונים, כקונדיליאק וחבריו הפריזו על המדה להעמיד את כל ההכרה על החוש החצוני לבד, אבל האימפּיריים בכלל חושבים, שההשגות הנקנות על ידי החוש הפנימי ממצבי הנפש והפעלותיה השונות, הנן גם כן הכרות נסיוניות, כמו ההכרות מעולם החצוני, הנקנות לנו על ידי החושים החצונים; ובנוגע לאמתיות מציאותן, חושב גם לוק, את הראשונות ליותר ודאיות מהאחרונות [1].

מהאמור יראה הקורא, שאם אנו באים להחליט, שכל ההכרות המובאות אלינו על ידי החושים החצונים, כלומר, כל ההרגשות השונות למיניהן (Sensationen), הן נגזרות מההכרות הפנימיות (Reflexionen) וכי בעצם וראשונה אין לנו רק נסיון פנימי, הבא לנו על ידי הסתכלות הנפש במצביה והפעלותיה, שמנזעו יצא אחר כך, לרגלי התפתחות ארוכה הענף של הנסיון החצוני, אז אין אנו פוגעים במאומה בפרינציפ הראשי של השטה האימפירית. כל עיקרה של השטה ההיא לא בא, אלא להוציא מלבם של הראציונאליסטים, שהשכל ממציא לנו מושגים משלו, שאינם לקוחים — לא הם ולא חלקיהם — מהרשמים, שנתנו לנו על ידי איזה נסיון פנימי או חצון, את העיקר הזה אנו מכניסים גם כן לתוך השקפתנו. האני מכיר את עצמו ועל ידי הכרת עצמותו הוא קונה לו בדרך הנסיון את ההחשות הראשונות (הידיעות הקדומות), שמהן התפתחו אחר כך ההרגשות השונות למיניהן. המחשבה יוצרת את מושגיה מהחמר, הנתן לה מידי הנסיון, מחדשת אותם, משוה אותם זה לעומת זה, מכניסה את המושגים הפרטיים תחת הכלליים ומסדרת אותם לפי ערכם; אבל אינה

---

1) Lock. Versuch über d. menschlichen Verstand.

על ידן הוא ידיעת איזו ישות, לא נוכל לעשות שקר בנפשנו לאמר לא הוא ולהחליט את ההיפך ממה שאנו חשים בנפשנו באופן בלתי אמצעי (עיין לעיל מאמר שני פרק ב׳).

בכלל חשוב מאד להבנת הענין אשר לפנינו למתות קו בין הידיעה וההכרה ולא לערבב את תחומיהן. הידיעות נִתנו לנו על ידי הרְאִיות (Anschanungen) וההכרות על ידי המחשבה. האחרונה תחל עם הריפרודוקציה המתנהלת תחת השגחת הרצון ופקודתו. היא דורשת מאתו וכן מהרצונות החלקיים, אשר תְכו לרגליו, הפעֻלות ידועות, המצטיירות לעינינו, עיני בשר, בדמות תנועות (ולכן היא, בתור עבודה פנימית של מכונת המחשבה, מיגעת את הגוף, ככל שאר העבודות הנעשות על ידי אברינו החצונים). ההכרה הנקנית לרגלה היא, מצדה הפנימי, ידיעת ה„אני״, שאותן ההפעלות שהוא זקוק להן בשביל התחדשות איזה מחשב המתעורר בו באותו רגע על ידי אוביקט חצוני, או על ידי סבות פנימיות, כבר ידועות לו — כולן או חלק מהן — מפאת שהן משותפות גם למחשבים אחרים, שדרך התחדשותם כבר כבושה וסלולה מסבת הִשָנותם בנפש, ומצד החצוני — בתור תוצאה של הידיעה הפנימית האמורה — היא הבאת מחשב פרטי תחת מושג יותר כללי. לזאת ההכרה זקוקה תמיד לשני מחשבים, כי כל עיקרה היא הכרת היחס והשיווי ביניהם על יסוד חוק השִוְיון והסתירה, אבל המחשבים עצמם, המשמשים בתור חמר להכרה, הם ידיעות הנתונות על ידי הרְאִיות, שעל ידן אָנו מכירים את מאורעותינו הפנימיים. ידיעת־עצמנו (זעלבסטבעוואוסטזיין) זאת אינה הפעלה, כי אם אור פנימי המלוה את האינרגיה וקשור בה באחדות גמורה, עד שבצדק נוכל להחליט שהוא היודע והידוע יחד. את האור הפנימי ההוא צריכים אנו לקבל בתור עובדה התחלית בכל חקירותינו הפסיכולוגיות והגנוסיאולוגיות, וההכרה־העצמית (זעלבסטבעוואוסטזיין), שאנו מכירים על ידה את ישותנו בתור אינרגִיָה פועלת, ראויה לֵהֵחשב ליסוד מיטַאפיזי וראש פנה גם לתורת הַיֵשות (אונטולוגיה). העובדה הזאת, המכונה בפי שופנהויער בשם „קשר עולמי״ (Weltknoten), היא הנקודה היותר קִצונה, שיכולים אנו להגיע עדיה על ידי נתוח והפרדה של הכרותינו והרגשותינו. היא נתונה לנו על ידי ידיעת עצמנו בוַדָאוּת גמורה וקרנים מידה להאיר לפנינו את דרכי החקירה בכל אחד משלשה ענפי המדע האמורים, אם רק לא

את עצמה בתור פועלת המביאה לידי הידיעות או ההחשות הקדומות, שמהן התפתחו כל ההכרות, האפריאוריות והאימפיריות גם יחד[1].

הכרת עצמה (זעלבסטבעוואוסטזיין) של האינרגיה, העומדת — כפי שאמרנו — בראש כל ההכרות, ששמשה לנו בתור נקודת מוצא להבין על ידה את ה„איך" של ההכרה, כלומר, את אופן התהותה מצדה הפסיכולוגי, תתן לנו גם את היכלת לבוא עד חקר השאלה הגנוסיאולוגית על דבר ערכן של הידיעות הנתונות לנו על ידי ההכרה. למטרה זו נעבור בסקירה קצרה על אמצעי ההכרה, כפי החלוקה, שאחזנו בה עד כה (עיין בראש המאמר הנוכחי) ונעריכם אחד אחד מנקודת חשיבותם להכרה אמתית של המציאות.

א) **הראיות הקדומות הן אבני היסוד של כל בנין ההכרה.** על ידן תחדור המציאות האמתית לתוך השנתנו הפנימית משתי קצוות שונות, מצד הסוביקט ומצד האוביקט. השאלה הראשית של תורת ההכרה, איך אפשר לבוא על ידי מחשבותינו והשגותינו שהן כולן פנימיות לידי השגת איזו מציאות ריאלית מעבר לגבולן, תמצא על ידן התרה נכונה. הראיה: „אני פועל" תתן לנו השגה ודאית על דבר מציאותו של הסוביקט, כי היא בתור ידיעה קדומה אינה נופלת תחת הספק, מפני שאינה נקנית לנו על ידי גזרת בת השופט העלול לטעות, כי אם היא ידיעה אי-אמצעית, שאמתותה מוכחת מתוכה ואינה זקוקה לאות ומופת מן הצד. כי רק בהחשות הנגזרות ובציורי המחשבה הנוצרים בנו על ידי כח ההתחדשות נוכל לפון, אם יש במציאות האי-סוביקטיבית איזה מצויר מתאים להציור הפנימי, אחרי שרק הציור הפנימי נתן לנו על ידי המחשבה ואפשר להפריש מתוכו את האוביקט החצוני מבלי שיאבד על ידי זה הציור הפנימי את כל תכנו. אבל בהידיעות הקדומות, שכל עיקרן היא השגת המציאות וכל התכן הנתן לנו

---

1) את הידיעות דקדומות אפשר לקרוא בשם אפריאוריות, אם נסמן בשם זה כל הכרה שאינה תוצאה של חושים מיוחדים, וכן אפשר לכנותן בשם הכרות אימפיריות, אם נכלול בשם „אימפיריות" כל הכרה הבאה אלינו מתוך נסיון איזה שהוא, כלומר, אף על ידי נסיון פנימי. באופן כזה, התארים אפריאורי ואימפירי אינם סותרים זה את זה ובמובן האמור השתמשתי לעיל איזו פעמים בתאר אפריאורי בנוגע להידיעות הקדומות. —

להגדיר. לזאת לעִור מבטן לא תועיל שום הגדרה והסברה למען הַמציא לו מושג כל שהוא מהחשת הצבע. מטעם זה גם הידיעה הקדומה „אני" לא נתנה להַגְדָרה, כי היא יחידה במינה ואין לה שום דוגמא בין כל שאר הכרותינו. אמנם יש לה ענין משותף עם שאר האוביקטים, שעל ידו אפשר להגדירה באיזה פנים, והוא מושג המציאות, אבל באמת, מושג המציאות הוא מאוחר למושג „אני" ונשען עליו, כי הוא התפתח מההחשה „אני נפעל" והוראתו הראשונה היתה: דבר שיכול לפעול עלי באיזה אופן שהוא, עם התפתחות המחשבה ההגיונית השתחרר המושג ההוא לאט לאט מיחוסו אל ה„אני", אך גם עתה, כשאנו נושאים את השם „דבר שבמציאות" על שפתנו, אנו מכַוְנים לאיזה דבר שיכול לבוא לידי התגלות על ידי איזו הַפעלה ואנו מציירים בנפשנו מבלי משים איזה „אני" מדומה שהיה יכול לקבל רושם מאותה ההפעלה. ה„אני" עצמו נכנס תחת גדר המציאות מפאת שהוא פועל ויכול הוא לעשות רושם ב„אני" המדומה, שאנו מציירים לעומתו בתור מתפעל מהפעלותיו. מזה אנו למדים שהידיעה „אני" קודמת למושג המציאות וההויה ויש לה תכֹן אחר שונה ומובדל ממנו. אך להכיר את התכן הזה אי אפשר מפאת שהידיעה הזאת, כפי שאמרתי, היא יחידה במינה ואינה נכנסת בגדר הכרה וכל הגדרה שנִתן לה תחטיא את המטרה.

הכרה שניה דומה להראשונה באמתותה היא ההחשה[1]) הקדומה: „אני נפעל". על ידה תתגלה לנו מציאותו של האוביקט ויבְנה גשר ומעבר בין שני העולמות, הפנימי והחצוני (האימַנֶנְטי והטרַנְסצינדינטי). הדעה שכל השגותינו הן רק שנוי הסוביקט, ולפיכך אי אפשר לנו לרכוש איזו הכרה מאיזה דבר או מאורע הנמצא מעבר לגבולות עולמנו הפנימי, היא אמתית רק ביחס

„חושב" בנשוא „פועל", שהוא יותר רחב וכולל, כי הקשר שבין ה„אני" ובין מחשבותיו שעל ידן הוא חושב אותן לקנינו הוא מפאת הידיעה „אני פועל" המלוָה את כל הפעלותיו. האחדות הסינתיטית העושָׂה את המחשבות השונות להטיבה אחת היא ידיעת ה„אני" על דבר היחס התמידי של פועל לפעולתו השורר בינו וביניהן.

1) את הידיעה השנית הזאת אפשר לציין גם בשם החשה, מפאת שהיא נגרמת על ידי הפעלה (Afficiren) של אוביקט חצוני, אבל את הראשונה אפשר לכנות רק בשם ידיעה לבד. עיין הערה ט' בסוף הספר.

נסרב לקבלה כמות שהיא ולא נשתדל מצדנו למעט את דמותה על ידי פלפולי שוא [1]). החוקרים, שהשתדלו לברר את הידיעה „אני" ולהגדירה על ידי משפט הגיוני, העלו חרס בידם. ובאמת, זהו עמל שוא, שיביא רק לכפל ענין במלות שונות (Tautalogia); כי ההגדרה היא בְּרורה של ההכרה, והאחרונה, כפי שאמרתי, זקוקה לשני מחשבים שיש ביניהם איזה שִׁווי ודמיון. למשל, את צבע הירוק אפשר להכנים תחת שם המין צבע בכלל, מפני שיש החשות רבות הקרבות אליו, כמו אודם, לובן וכו', המשותפות עמדו בסמנים ידועים. אבל כל ידיעה, שהיא יחידה במינה ואין לה שום דוגמא, אף בקִרוב, לשאר כל הידיעות, אי אפשר

---

1) הדעה המציירת לה את השגת-עצמנו (זעלבסטבעוואוסטזיין) באֹופן שוה להשגת דבר חצוני, לאמר, שהדבר המושג צריך לפעול (afficiren) על החוש הפנימי, למען הוליד בקרבו איזו השגה אדותיו — ובשביל כך הוא באה לידי מסקנא, כשם שהרשמים הנמסרים לנו מהאוביקט החצוני, על ידי הפעלותיו, אינם מציירים לנו את האוביקט כפי שהוא לעצמו, כך ההכרה הפנימית, היוצאת לאור גם היא לרגלי ההפעלות של עצמנו על החוש הפנימי שלנו, לא תמסור לנו את העובדות הפנימיות המתרחשות בנו כפי הוַיָתן האמתית — נוסדה רק על גזירה שוה בעלמא מהחוש החצוני על החוש הפנימי מבלי כל הוכחה מכרעת. (עיין Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philos. 8-te Auflage Tg. 3 B. 1 Lange, Geschichte d. Materialismus. Reclame Ausgabe 2 B. S. 476.— שם בהערה על דבר החוש הפנימי, S. 283. ובהערה כמן 43). קאנט המחזיק בדעה זו מוכרח היה בכל זאת להוציא מן הכלל את הידיעה „אני" ולקבוע לה מדור בפני עצמה בתור הכרה בלתי אמצעית (Intellectuelle Vorstellung), למרות החלטתו במקומות הרבה בספרו „בקרת התבונה הטהורה", שאי אפשר ליחס מין הכרה כזאת להכרה האנושית. „בידיעת עצמי הנני מתגלה אלי, יאמר קאנט, לא בתור הופעה (ערשיינונג) ולא כפי מהותי האמתית כשאני לעצמי, כי אם שאני נמצא" (ועיין גם כן שם בהערה Kritik d. reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach S. 676.)— ובמקום אחר הוא אומר: „בתוך הכרת עצמי, בעת שאני חושב, תתגלה מציאותי העצמית, אמנם הידיעה הזאת לא תמציא שום חמר לפעולות המחשבה" (שם עמוד 701 בהערה). וכן הוא אומר: „אני חושב הוא משפט אימפירי ויכיל בקרבו את המשפט: אני נמצא. בו תתגלה ההשה בלתי מסוימת אבל היא קודמת לכל נסיון וכו'" (שם עמוד 696 בהערה). כל דבריו במקומות שציינתי קרובים להשקפתנו על דבר מהותה של הידיעה „אני חושב", — (אמנם צריך להודות שאין להביא את דבריו אלה בהסכמה עם החלטותיו במקומות אחרים בספרו הנ"ל על דבר מהות ההשגה „אני". ועיין אודות הסתירות האלה בדברי קאנט בספרו של הַרטמַן: Kritische Grundlegung III (Das transcendentale Subiect), — אלא שלפי דעתנו יש להחליף את הנשוא:

שכל מושגי השכל נקנים לו בדרך הנסיון. רק צריכים אנו לדעת ולהבין, כי תחלת דרכו של הנסיון אינה נמשכת והולכת מן ההרגשות והלאה, כדעת בעלי השטה ההוא, כי אם מן הרְאִיות הקדומות, שהן אבי אבות ההחשות וכי יש להרחיב את המושג חושיות ולהכנים תחתיו גם את הרְאִיָה הקדומה: „אני נפעל״, שהיא החשה התחלית ועיקרית. ואז לא יפלא עוד בעינינו, איך המצא תמצא באוצר הכרותינו, מלבד ידיעת ההרגשות (חומר ההכרה בלשון קאנט), גם ידיעת הקאטגוריות: עצם כח וסבה, המורות על יחוסים (סינתיזים) שונים, שעל ידם יסודר החומר האמור לאותה התמונה השלמה, שאנו רואים בעולמנו. כי אותו הנסיון עצמו, שהקנה לנו על ידי ההחשה „אני נפעל״ את ידיעת מציאות האוביקטים, המציא לנו גם את הסינתיזה המאגדת אותם יחד. —

אם נחלק את כל אמצעי ההכרה שלנו לחושיות (Sinnlichkeit) ולשכל (Verstand), כפי חלוקת קאנט, ונשתמש בהגדרה שלו, לאמר: „הכשרון לרכוש מחשבים על פי אופני התפעלותנו מהדברים נקרא חושיות, והכשרון לחשוב על ידי מושגים הוא השכל״, אז צריכים נהיה, על פי מה שבארנו עד כה, להעביר את מקור הקאטגוריות (ריאליות, הסתבבות ועצמיות) לתוך גבולי החושיות ולהשאיר להשכל רק תפקיד אחד והוא, יצירת מושגים מהמחשבים, שתתן לו החושיות על פי החק של שויון וסתירה. השכל לא יתן לנו משלו כלום, כי גם חמר ההכרה גם אופני התקשרותו נקנים לנו בדרך הנסיון על ידי החושיות. ההרגשות, בתֹר חמר ההכרה, נִתנו על ידי ההחשות הנגזרות והקאטגוריות על ידי ההחשה הקדומה: „אני נפעל״[1]). הקאטגוריות ריאליות והסתבבות נתגלו

אחר לגמרי. היא תסמן אצלו מחשב או משפט נודע רק מהשכל עצמו ובלתי לקוח מאיזו הכרה של היֵשות המציאותית. אולם באמת משפט כזה לא די שאיננו וַדָאי בהחלט, כי אם, להיפך, הוא משולל כל ודאיות וערכו כערך איזו אמונה עִורת בלי כל יסוד. בלי נסיון כל שהוא אין להשיג שום הכרה ואין צריך לומַר, שבלעדו אי אפשר להשיג (כמו שמבטיח קאנט) הכרות ודאיות בהחלט״. Geschichte d. Philosophie T. 3 B. I § 26 בהערה.—וכמו המושג אַפריאורי, כן גם המושג הכרה יאבד אצל קאנט את מובנו הרגיל, שהוא הכרת איזו יֵשות ויקבל הוראה אחרת לגמרי לאמר: מחשבה מתאימה לחקי השכל וגזרותיו —

1) במשפטים הקצרים, שקבע קאנט בראש ספרו Krit. d. reinen

להכרה בלתי אמצעית של מהות איזה דבר כפי שהיא לעצמה אבל לא להכרת המציאות. הציור שיש לנו בנפשנו מאיזה אוביקט חצוני לא היה יכול לחדור אלינו מן החוץ, כי כח ההכרה שלנו איננו — כפי השקפת הריאליות הפשוטה וההמונית — ראי מלוטש, שבו משתקפים הדברים החצונים כדמותם וכצלמם, כי אם הוא תוצאה של שנויים פנימיים הנעשים בנפשנו, ועל ידו אי אפשר לנו לרכוש השגה ממהותו האמתית של הדבר החצוני כפי שהיא לעצמה. אולם ההכרה של מציאות העצם הטרנסצינדינטי תושג לנו על ידי הפעלותיו הפוגעות בנו, שאז אנו חָשים בלי כל אמצעי, כי איזה כח זר לנו, איזה אי-אני נכנס לתוך גבולנו ועושה בנו שנויים. הידיעה הנקנית באופן כזה ממציאותו של האוביקט מחוץ למחשבה היא וַדָאית, כי היא נשענת על החשה בלתי אמצעית, שאת עדותה אִי אפשר להכחיש.

שתי הידיעות האמורות אוצרות בתוכן (כמו שכבר בארנו למעלה) את כל החמר הדרוש לבנין המושגים: ריאליות, הסתבבות ועצמיות (Subsistenz). ביסוד הקאטגוריות האלו מונחים מאורעות ריאליים ההולכים ונשנים בכל הכרותינו האוביקטיביות ועל ידי זה הן נעשות למושגים הכרחיים בכל ציורי מחשבותינו. החלטת קאנט, כי הקאטגוריות הן צורות אַפריאוריות של השכל עצמו, שעל ידן הוא מסדר את החמר הנתן לו מידי החושיות, מביאה לידי אידיאליות קִצונה, המתנגדת להנחתו של קאנט עצמו על דבר מציאות העצם כשהוא לעצמו וסותרת על ידי עיקריה את אפשריותה של ההכרה במשמעותה הרגיל, כלומר, הכרת איזה דבר, שיש לו מציאות חוץ לשכל [1]). הדעה היותר נכונה היא דעת האימפיריים, הסוברים

---

1) קאנט דחה את סברת יום, המבארת את חוק ההסתבבות באופן פסיכולוגי על ידי קביעת ההרגל. והדין עמו. אך גם הדעה, שהציע הוא תמורתה, (בישוב שאלתו של יום על דבר יפוי-כחו של חק ההסתבבות ושקאַנט העמיק והרחיב אותה ביחס לכל הקטגוריות), כי הקאטגוריות הן מושגים אפריאוריים, שמקורם היא השכל עצמו, או כפי שיאמר קאנט: „Aus dem reinen Verstand entsprungen" תעורר ספקות רבות ועצומות. משמעות המלה א-פריאורי בפי קאנט היא שונה הרבה ממובנה בפי קדמוני הפלוסופים. „החוקרים שאחרי אריסטו, יאמר הח' Ueberweg, עד סמוך לדורו של קאנט השתמשו במלה ההיא, כפי הוראתה אצל אריסטו, על השגה הנקנית מקודם אל המאוחר. אם אנו יודעים מראש איזה מאורע על ידי ידיעת הסבות הגורמות להופעתו, אז נאמר, שידיעתנו היא אַפריאורית. אבל אצל קאנט תקבל המלה ההיא מובן

ביחוסיהם בינם ובין עצמם. כל אחד מהם נחשב לו ל„אני פועל" כמוהו. הוא דן גזירה שוה, לאמר: כשם שכל שנוי הנולד בו נגרם, או על ידי איזו הפעלה של כח זר, או של כח עצמו, כן כל שנויי האוביקטים החצונים, אם אינם נגרמים על ידי כח אוביקט שני, המה מסובבים על ידי הכח המרכזי של האוביקט עצמו. באופן כזה נעשה הקשר של סבה ומסובב לקשר כללי והכרחי המקשר את כל מאורעות העולם וחזיונותיו.

ב) ההחשות הנגזרות אמתיות הן, ככל החשות בכלל, בתור מאורעות פנימיים של הנפש; אך אין להם שום ערך מציאותי אמתי מחוצה לה. רגילים אנו ליחס אותן — מפאת שאין אנו יודעים את אופן התהוותן ואיך השתלשלו ויצאו לאור עולם מתוך הראִיות הקדומות, — להאוביקטים החצונים ולחשוב אותן לתארים מדובקים בהם. המשגה הראשון הזה של כח השופט שבנפש גרר אחריו שורה של שגיאות, שהגיעה למרום קצה בשטת החומר, היוצרת מההחשות הנגזרות עצמים עומדים וקימים בפני עצמם — באטומים חומריים התופשים מקום — וחושבת אותם לא רק למהותו האמתית של האוביקט המוכר, כי אם גם של הסוביקט החושב והמכיר. המחשבה המַדעית של זמננו כבר זכתה, בעזרת הפלוסופיה ובסיוע חכמת הטבע והפיזיולוגיה, להשתחרר מההשקפה המוטעת ההיא, אך עדיין היא מושכת חסד להחשות הנגזרות והיא נוטה לחשוב אותן ליסודות התחליות של הכרה, — כסברת האימפיריים — או לאָשיות המציאות האמתית — כדעות האימפיריוקריטים. הצד השוה שביניהם — הַמְעָטת דמותן של הראיות הקדומות והורדָתן למדרגַת הַפְשָׁטות מאוחרות של השכל ההגיוני, או למדרגת מושגים מדומים שאין להם שחר. אי־הכרת ערכן של הידיעות האמורות תחסום את הדרך, המוליכה להבנה נכונה של מהות ההכרה ותביא לידי סַפְקנות (סקעפטיציזם), או לידי יאוש גמור באפשריותה של ההכרה עצמה. המוצא היחידי ממצב כזה היא להביא מהפכה — על יסוד ההוכחות שהבאנו למעלה — ברעיון המקובל על דבר סדר התפתחות ההכרה, היינו, לטול את משפט הבכורה מאת ההרגשות ולמסור אותו — להידיעות הקדומות. —

ג) המושכלות הן פרי ההסתכלות של הרצון המרכזי באורגניזם מורכב ומפותח ברכושו הרוחני הפנימי, אשר תמציא לו המחשבה על ידי הריפרודקציה ובאופני ההפעלות השונות, אשר באמצעותן

בתולדות התפתחות היצורים קודם הופעתן של ההחשות הנגזרות. ומצד זה אפשר ליחס להן את הנחת קאנט, שהן קודמות בנפש לחומר ההפעות, כלומר — להרגשות. השכל מכנים את כל השפע הרב של הרגשות שונות, המתגלות יותר ויותר במשך התפתחות האורגניזמים, לתוך מסגרת הקאטגוריות האמורות, שהן היו כל רכושו בנעוריו. כל האוביֶקטים החצונים נתפשים על ידי „האני" מצד יחוסם אליו בתור כחות פועלים וכך הם נחשבים בעיניו גם

Vernunft, בשביל לבאר את הטרמנולוגיה שלו (עיין הערה ט׳ בסוף הספר) כבר מקופלים כל יסודות שטתו. וראוי ביחוד לשום לב, מצד אחד, אל המבטא „afficire" המראה פנים מסבירות להשטה הריאלית, שאנו עומדים עליה בספרנו הנוכחי *) ומצד שני, אל החלטתו, בנוגע להכרה האנושית, ששום רְאִיה, ומכלא גם הכרת איזה דבר (Gegenstand), לא תצא אל הפועל בלי קבלת איזו הפעלה מאותו דבר, החלטה — העומדת בנגוד להשקפתנו על דבר מהותה של הכרת ה„אני" וההכרה העצמית (זעלבסטבעוואוסטזיין) בכלל, שמצאנו לה סמוכין גם בדברי קאנט עצמו (עיין לעיל עמוד 168). אך השובים ביותר להענין, אשר לפנינו הם דברי קאנט על אדות החושיות.

בשם חושיות הוא קורא, כפי שראינו, את הכשרון שיש בנו לרכוש מחשבים לרגלי קבלת איזו הפעלות ואת המחשבים או הרשמים הנולדים בעזרת החושיות על ידי ההפעלה הוא קורא בשם הרגשה, שהיא לפי דעתו החומר של כל הופעה. את המלה „הרגשה" (Empfindung) אצל קאנט צריכים אנו לקבל כפי מובנה בשפה הרגילה ותְכנה הוא אחד עם המושג „החשות נגזרות", שאנו משתמשים בו במאמרנו הנוכחי. ועל זה יש להעיר: אחרי שהחושיות היא הכשרון לרכוש מחשבים לרגלי קבלת הפעלות, מדוע לא נאמר, שתוצאותיו של הכשרון הזה הן, לא רק החשת ההרגשות — תוצאותיה של ההפעלה — בלבד, כי אם גם ההשת ההפעלה עצמה? ואם נחליט ככה, אז הלא תכיל החושיות בקרבה את הידיעה „אני נפעל", וממילא יכנסו לתוך שעריה גם הקאטגוריות: ריאליות והסתבבות, הכרוכות אחרי הידיעה ההיא, כלומר, נבוא לידי אותה ההשקפה עצמה, שאנו משתדלים לבַסֵס בספרנו הנוכחי. השקפה כזאת היא, אמנם, נטיה עצומה מדרכו של גאון ההוקרים, שאת מימיו אנו שותים ובעפר רגליו אנו מתאבקים, אך כבר אמרו חכמים:

Amicus Plato, sed magis amica veritas.

*) מדברי קאנט: „אם חדבר יפעל באיזה אופן שהוא על רוחנו" (עיין הערה ט׳ בסוף הספר) וכן מהרבה מקומות אחרים בספרו נראה, על פי פשוטם, שדעתו היא, שהחשות מתעוררת בנו על ידי ההפעלה של העצם כשהוא לעצמו. הדעה הזאת היא הצד הריאלי שבשטתו והיא עומדת בנגוד להתוצאות היוצאות מלמודי האיסתיטיקה והאנליטיקה שבספרו הנ"ל. לזאת כל אחד מהחוקרים, הן ממחזיקי הריאליות והן ממחזיקי האידיאליות הקצונה, מוצאים להם מקום בדברי קאנט לחסתמך עליהם, עיין: Hartmann, Kritische Grundlegung cap. III IV.

המחשבים האחרים: דומם חי וצומח. בכלל כל המשפטים מעין אלו שזכרתי נוגעים רק להעובדות של הַפעלותינו הפנימיות בהתחדשות המחשבים. ואם נַרשה לעצמנו להשתמש להסברת הענין במשל התחנה החשמלית, שהבאנו למעלה בתור סמל ודוגמא למהלך המחשבה, נוכל לאמר, שהמשפטים הללו מביעים לנו על ידי מלים ומושגים את סדורם של חוטי הברזל המוליכים את זרם החשמל, איך המה מסתעפים זה מזה ומסתבכים אלה באלה.

הזמן מתיחס בעיקרו גם כן רק אל המאורעות הפנימיים שבנפש ועל ידם באופן בלתי ישר — אל האוביקטים החצונים. בתור עובדה פנימית אין להטיל בו ספק, כמו שאין להטיל ספק בשאר העובדות הפנימיות, שתתן לנו הידיעה העצמית [1] (זעלבסט-בעוואוסטזיין). בשעה, שאני שמח, מצטער, כועס, מרגיש, מסופק, אין כל מקום להשאלה, שמא איני שמח, איני מצטער וכו'. כל המושכלות הן עובדות פנימיות ובכללן גם הסדר הזמני של קדימה ואחור, והעובדות הפנימיות אין הספק שולט בהן, כי הידיעה העצמית — כפי שאמרנו כבר — אינה נגרמֶת על ידי הפעלת האוביקט על הסוביקט, כי אם היא אור פנימי המלוה את ה„אני" ועושה אותו ליודע וידוע כאחד [2]. הרבוי, הכמות והמספר גולדו

---

1) אין להבדיל, יאמר החוקר Paulsen (Einleifung in d. Philosofhie 14 Aufl. S. 396), בידיעות הפנימיות בין הופעה לעצם כשהוא לעצמו. ואף אם נניח כי יש במציאות שכל נשגב אין-סופי, שיתפוש את המציאות באופן אחר מכפי שאָנו תופשים אותה, בלי אותו הסדר של מוקדם ומאוחר המוכרח להכרתנו, בכל זאת את תכן חיינו הנפשיים הוא צריך לצייר לו כפי שהוא נמצא בפנימיותנו, כי לולא זאת תהי השגתו אדותנו מזויפת והפינומֶנַליות תהי על צדו הוא ולא על צדנו.

הנמוק האמור — נוסיף אנחנו — שייך גם לסדר הקדימה והאחור, היינו, הזמן שבו מסתדר התכן שבנפשנו, שגם אותו צריך יהיה השכל האמור לצייר לעצמו ביחד עם התכן, למען יהיה הציור שלם ומתאים להאוביקט. —

2) Der „innere Sinn" bringt nicht zu einem an sich Zeitlosen die Form der Zeit erst hinzu... Aber auch dann, wenn ein „innerer Sinn" in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände würde die Kantische Unterscheidung doch nicht zutreffen, weil bei der psychologischen Selbstbetrachtung, das Subject, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Object, dem sie angehören identisch ist; die Erscheinung des Vorsttellunglaufs dürfte nicht blos als ein untreues Abbild der an sich Zeitlosen, den inneren sinn afficirenden

תצא ההתחדשות לאור עולם. ההכרה העצמית (זעלבסטבעוואוסטזיין) של הרצון המרכזי תכיר בחֻבה גם את הידיעות וההחשות של הרצונות החלקיים, אך לא בעצם טהרן, כי אם בלבושים של הרגשות שונות. כל אשר תגדל ההרכבה של האורגניזם, כן יגדל הרכוש שבאוצרו הרוחני וכן יתפתח הכשרון של התחדשות, הממציא לו את היכלת להסתכל ברכושו ולהשתמש בו כחפצו. על ידי ההסתכלות האמורה יגלה הרצון המרכזי בתוך הַפעלותיו, הרגשותיו ומחשביו יחוסים שונים. ראשית, יחס של קדימה ואִחור, כלומר, סדר זמני. שנית, — של שִׁויוֹן והבדל ושלישית — הִתָּלות המחשבים זה בזה מפאת הסתעפותם ממקור משותף (Relation). את כל היחוסים האלה אפשר, לפי דעתי, לקרוא בשם מושכלות, כי תפקידו של השכל הוא הכרת היחוסים שבין הדברים, והיחוסים הנזכרים הם השרש והמקור לכל היחוסים השונים, שיגלה השכל המפותח בין הדברים ומאורעות הפנימיים והחצוניים גם יחד.

אם נתבונן במהות המושכלות אז נראה ונִוָּכח, כי הן אינן מתיחסות ישר אל האוביקטים של העולם החצון, כי אם מתארות לנו רק את אופני ההפעלות הפנימיות של נפשנו בהתחדשות המחשבים. באמרי, למשל, כי שני דברים א׳ ב׳ שוים זה לזה, הנה המובן האמתי הצפון במשפטי הוא, כי באותה ההפעלה עצמה, שאני משתמש בשביל התחדשות המחשב א׳ צריך אני להשתמש גם בשביל התחדשות המחשב ב׳. דבר זה יתבאר לנו על נקלה אם נשים על לב, כי הנשוא „שוה" אינו תאַר מדובק לעצם האוביקט החצוני, כשהוא לעצמו, ולא יתן ולא יוסיף לו מאומה ואם נקח את שני הדברים הדומים כשהם לעצמם מבלי כח חושב עומד כנגדם המחדש את שניהם על ידי הַפעלה אחת, אז ישארו בודדים במועדם כל אחד כפי שהוא לעצמו מבלי כל יחס מציאותי זה לזה ואִלו יבֻטל אחד מהם ויעבור מן העולם אז לא תחסר כל מאומה ממהותו של השני. וכן כשאני מחליט, שהמושג א׳ כולל בקרבו את המושגים ב׳ ג׳ וד׳, למשל, המושג גוף יכיל בתוכו את הדומם הצומח והחי, אין כונתי ליחס להמושגים האלה והצטרפותם זה לזה איזו ממשות אוביקטיבית המדובקת לדברים עצמם שבתוך המציאות, כי אם מגלה אני על ידי משפטי זה את העובדה הפנימית, שההפעלה המתחדשת בקרבי את המושג „גוף" משותפת לכל שורות ההפעלות המוציאות לאור את שלשת

את כל האמצעים, שבהם תשתמש הנפש לבוא באמצעותם לידי הכרה. אך צריכים אנו לזכור, שהכרה וידיעה — כפי שבארנו — שני ענינים שונים זה מזה. הידיעה נקנית על ידי הראיות (Anschauungen) וההכרות — על ידי המושגים. הידיעה תספיק למחשבה את החמר [1] וההכרה היא התוצאה של עבודת המחשבה בסדורו של החמר הנִתן לה. העבודה הכי חשובה של המחשבה היא הוצאת המשפטים (אורטהיילען), היינו, הכרת מחשב אחד על ידי מחשב אחר על פי חוק השויון והסתירה, והיא אפשרית רק במחשבים כאלה שיש כבר דוגמתם באוצר הרשמים, שנצברו בנפש על פי נסיון שעבר. כי עיקר הענין של הכרת איזה מחשב א׳, על פי פנימִיותה, היא הידיעָה, שההפעלות, שאני צריך להוציא בשביל התחדשות ציורו, כבר יצאו אל הפועל על ידי במקרים אחרים בעת התחדשות המחשב ב׳, או־הרבה מחשבים ב׳ ג׳ ד׳ וכו׳. המשפט ההגיוני, המתבטא על ידי מושגים, הוא רק גלוי חִצוני של הפרוצים הפנימי ההוא. לזאת המחשבה לבדה, אם לא תקבל איזה סיוע מהידיעה עצמה, שהיא נשענת עליה, לא תַקנה לנו שום אמת חדשה. ההיקשים המיוסדים על יחס המושגים זה לזה הם כולם אֲנַליטיים, כלומר, הם מבררים רק את התכן של מושג ידוע, אבל אין מוסיפים עליו כלום. המשפטים הסינתיטיים, הכוללים בתוכם איזו ידיעה נוספת על המושג של נושא המשפט צריכים להשען על איזו רְאִיָה אימפירית או אֲפריאורית[2]). המשפטים הסינתיטיים הנשענים על הידיעות האימפיריות הם אמתים בקִרוב, אבל לא בהחלט, אַך אם הם נבנים על יסוד ידיעות אפריאוריות הם אמת בהחלט. הדבר הזה יובן לנו, אף אם לא נקבל את המושג אַ־פריאורי באותה ההוראה שנתן לו קאנט[3]) (עיין לעיל עמוד 170 בהערה), כי אם נכנה בשם

---

1) לפי שטת האידיאליות הטרַנְסצינדינטַלית המחשבה משתמשת לא רק בחמר הנתן לה על ידי הרְאִיות, אלא שיש לה גם רכוש רוחני משל עצמה והן — הקאטגוריות. אך לפי השקפתנו, גם את הקטגוריות קבלה המחשבה מהראיות הקדומות ולפי זה הפתגם של האימפיריים: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. איננו רחוק מהאמת. צריך רק לנסחו בשינוי מלה אחת ולאמר: אין לך דבר במחשבה שלא היה בידיעה תחלה. —

2) Kant, Prolegomena § § 5, 6, 7.

3) Kant hat nicht nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschaunung die Gewissheit der

על ברכי הזמן בצרוף חוק השויון, כי מקורם היא השנות הפעלת אחת בזמנים שווים, לכן גם הם, עם כל המושגים הנובעים מתוכם, על סוג המושכלות יחשבו, בכלל לא נבראו המושכלות אלא על ידי הסתכלות הנפש בהפעלותיה הפנימיות, לכן כחן יפה להוציא משפט רק על יחוסי ההפעלות ההן זו לזו ועל סדורי המחשבים הפנימיים. ובכל כמו אלה עדותן נאמנה ויש להן ערך של אמתות קימות. —

מהזדווגותן של שתי הכרות אמתיות, אחת פנימית ואחת הצונית, היינו: הכרת מדת הזמן המלוה את הפעלות הרצון והכרת מציאותם של האוביקטים החצונים, תולד לנו הכרה אמתית שלישית, והיא: מציאות יחוסים שונים בין האוביקטים החצונים. ההפעלה, שאנו צריכים להוציא במשך זמן ידוע בשביל לעבור מאוביקט א׳ לאוביקט ב׳, תורה לנו, שיש בין שני האוביקטים החצונים הללו יחס ידוע, הנמדד על ידי משך זמן ההפעלה הפנימית של נפשנו והמצטייר לנו בצורת מרחק. ההכרה הזאת, כמו הכרת האוביקטים עצמם היא רק הכרת המציאות, כי היא לא תמציא לנו שום מושג על דבר מהותם של היחוסים ההם, כי אם תעיד לנו על מציאותם. המרחקים הם — כפי שאמרתי לעיל — רק סמני־היחס שבין הדברים החצונים המורים לנו על מציאות איזה יחוסים מקבילים להם בין האוביקטים של העולם החצון וגם יתנו לנו יכלת למדוד אותם. אך בכל זה ישארו תמיד רק סמנים גרידא לאיזה מסומן נעלם בלתי מושג, כי מציינים המה לנו רק את ההויה והכמות, אבל לא את האיכות והמהות.

ג) המחשבה מקפת — כפי שאמרנו בפרק א׳ — הרבה עובדות רוחניות, כמו התחדשות המחשבים, סדורם לסוגים ומינים, הוצאת משפטים (אורטהיילען). בכלל, אפשר להכנים תחת מושגה

---

inneren Zustände, sondern müsste auch als ein durch die Affection in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem seienden als solchen und nicht blos der Erscheinung angehörendes Resultaf betrachten werden, oder nicht bloss ein Mittel, sondern auch selbst wieder ein Object der Selbstauffassung sein, und zwar ein der Veränderung unterworfener Object“.—
Ueberweg. Geschichte d. Philosophie 3-ten T. 1 B. § 26. בהערה.

סינתיטיים וַדָאים, ולפיכך כל חוקי ההנדסה הם חֻקים הכרחיים שאין לכ״ן כלל באמתותם. —

על יסוד כל האמור אפשר היה לבוא לידי מסקנא, שהכרותינו מצומצמות במעגל צר של השגת מציאות הדברים ומציאות יחוסים שונים ביניהם ולעולם לא נוכל לעבור את החוג המוגבל ההוא ולחדור להכרת מהות הדברים ותְכנם. אך עובדה היא, שיש לנו הכרות רבות, שאינן מצטמצמות בידיעת המציאות לבד, כי אם מתארים לנו גם את האיך של הדברים והמאורעות, ההכרות הללו הן הקאטגוריות: עצם, כח וסבה, שהשכל הטבעי של ה„אני״, בעודו בחִתוליו בראשית התפתחותו, כבר הכניסן בעולם הסובב אותו על יסוד גזירה שוה, שדן מעצמו. השאלה אם יש יפוי-כח לגזרה שוה זו ואם היא יכולה להגן על עצמה, בעמדה למשפט לפני כס המדע, היא אחת השאלות הכי חשובות בתורת ההכרה. את דעתנו בהתרת השאלה ההיא כבר חוינו במשך דברינו, אך נחזור עליה עוד הפעם בסוף מאמרנו הנוכחי ונרכז אותה במלים מועטות, לאמר:

כל ההכרות המרובות והשונות, שרכשנו לנו על אדות האוביקטים של העולם החצון, מתחלקות לשלשה מינים:

א) ידיעות אמתיות, והן הידיעות הקדומות: אוביקט (ריאליות), כח וסבה (כן ידיעת ה„אני״, בתור מרכז בעל ההפעלות, שהועתק מתוך הסוביקט אל האוביקט ונעשה לקאטגוריה המכונה בשם עצם (Substanz). אבל אין אנו יכולים להחליט עליה מראש שהיא אמתית, רק בנוגע לסוביקט אבל לא לאוביקט).

ב) ידיעות מדומות, והן כל ההחשות הנגזרות, שהן אור חוזר מהראשונות ואין להן שום עמידה וזכות-קיום בפני עצמן.

ג) סמני היחס, המורכבים מידיעת הזמן וההפעלה, המורים לנו רק על מציאות איזה יחוסים בין האוביקטים, מבלי תת לנו שום השגה על דבר מהותם. —

מכל שלשה מיני ההכרות האמורות יכולים אנו להשתמש להכרת איזו איכות של המציאות, רק במין הראשון, כי הידיעות ממין השני הן מדומות ושל השלישי מורות רק על המציאות גרידא של איזה יחוסים נעלמים. אבל גם הידיעות ממין הראשון מגַלות לנו את מהות האוביקטים רק מצד אחד הפונה אלינו, כי רק כשהם פוגעים בנו הם מתגלים להכרתנו בתור כחות פועלים;

אַפריאורי את כל אותן הידיעות שלא נכנסו אלינו מן החוץ בעזרת החושים החצונים, כי אם ידועות לנו על ידי ידיעת עצמנו על פי נסיון פנימי על ידי הסתכלות הנפש בהפעלותיה השונות. צריך רק להבחין ולהכיר את ההבדל, שבין המחשב המתיחס לאיזה אוביקט חצוני להמחשב המצייר לנו איזו הפעלה פנימית של נפשנו. בעולם החצון אנו מוצאים הרבה אוביקטים דומים זה לזה ואנו מכניסים אותם תחת מושג אחד ומסמנים אותם בשם אחד כללי. אך, למרות היות המושג אחד, האוביקטים הם מרובים וכל אחד מהם הוא נמצא בפני עצמו ואין כל הכרח שאותם הסמנים החדשים, שאנו מגלים באחד מהם, יִמָצאו גם באחרים. לא כן המחשב המשַוֶה לפנינו איזו הפעלה פנימית של נפשנו. הוא מצייר לנו תמיד רק הפעלה אחת, יחידה. כי, מפאת ההשוָאה (Identität) של ה„אני" בכל הזמנים השונים, אין פה הפעלות הרבה דומות זו לזו הכלולות במחשב אחד, כי אם הפעלה אחת, יחידה. ואף שהיא הולכת ונשנית בנו רבבות מונים, הנה בכל פעם שנפגשנה מכירים אנו בה, שהיא אותה הפעלה עצמה, שכבר הופיעה בהכרתנו לפנים וכי היא רק חוזרת ומתחדשת בנו הלוך ושוב. וכשם שהמחשב המסמן אותה הוא יחידי בנפש, נבדל ונפרש משאר המחשבים, כן היא, המסומנת על ידו, אחת היא ואין שנית. לזאת, אם מוצאים אנו על ידי הסתכלות באיזו הפעלה נפשית איזו סגולה חדשה שלא ידענו עד כה, מוכרחים אנו להחליט, כי אותה הסגולה תגָלה לנו בכל ההופעות של ההפעלה ההיא. למשל, המשפט ההנדסי: „שלש הזָויות בכל משולש הן שוות לשתי זָויות נִצָבות", הוא משפט הכרחי וכללי לכל המשולשים, כי ההפעלה הפנימית המסומנת על ידי המחשב משולש היא רק אחת בכל הופעותיה. וכן הוא הדבר בכל המחשבים הנוגעים למושגי הכמות, המספר והמרחק, צאצאי הזמן וההפעלה הנפשית, שכולן הן מאורעות פנימיות, הידועות לנו על ידי הסתכלותנו באופני הפעלותינו. בכלל, המושגים הנשענים על הידיעות של ההפעלות הפנימיות של הנפש נותנים מקום למשפטים

---

geometrischen Fundamentalsätze folge, die wenn auch der Raum als Anschanung a-priori ursprünglich ist, nicht ihrerseits ebenso ursprünglich in uns sind."— Ueberweg ibidem, § 26 בהערה.

העובדות, המקימות את ההשערה ההיא, כל כך מרובות, עד שאין לך השערה אחרת בעולם, שתִשוה לה במספר ההוכחות הנסיוניות המעידות על אמתותה.

ההשערה השניה, המַשְוָה את הכח הפועל שבאוביקט ל„האני" שבתוך הסוביקט, נראית לנו בהשקפה ראשונה זרה ומתמיהה, אבל לאחר עיון והתבוננות נבוא לידי מסקנא, שהיא מיוסדת כל צרכה גם מצד הנסיון וגם מצד השכל ואין לנו כל טעם ונימוק להתנגד לה ולדחותה. כל אחד מאתנו — אם רק איננו מחזיק בשטת „אני ואפסי עוד" (Solipsismus) — יודה, שבכל גופות בני אדם הדומים לו יִנוֶה אותו הכח הרוחני, שהוא מוצא בנפשו והמכונה בפיו בשם „אני". בבעלי חיים הגבוהים רואים אנו גם כן פעולות הרבה המכריחות אותנו להחליט, כי המה יחושו גם כן בפנימיותם את ה„אני" שלהם באופן דומה לזה שאנו חָשים בנפשנו. חכמת הטבע של זמננו רואָה בתולדות האורגניזמים שורה ארוכה של התפתחות, העוברת בהדרגה מאורגניזם פשוט לאורגניזם יותר מורכב. על פי השקפה זו אין אנו יכולים להתעכב על איזו נקודה באמצע השורה ולאמר, שפה הופיע פתאום ה„אני" מתוך האפס והאין, כי אם צריכים אנו להעביר אותו מבעלי חיים היונקים אל בעלי חיים יותר פשוטים, מאלה האחרונים — אל הפלַזְמא האורגַנית וממנה — הלאה אל האטומים היסודיים. מאידך גיסא, אם נשים אל לבנו, שכל ההרגשות השונות והמרובות, שמהן נבנה עולמנו, כולן נגזרות — כפי שהוכחנו לעיל — משלש ידיעות קדומות: אני, הפעלה ואי-אני, שרק להן אפשר ליחס אמת ריאלית, אז לא נמצא כל זרות בהשערה, שה„אי-אני", היינו, הכח הנעלם שעל ידי הפעולותיו הוא בא בהתנגשות עם הפעלותינו אנו, איננו שונה בעיקרו מה„אני" שבתוכנו, כי הוא כמוהו רצון פועל המכיר את עצמו וההבדל ביניהם (principium individuationis) הוא רק במגמותיהם השונות. לנו — העומדים בקצה שורה ארוכה של התפתחות — קשה, אמנם, לקבל את ההשערה ההיא, כי האוביקטים, שהיו צפוים לְהַרְאִיות הקדומות ערום בלי לבוש, קבלו על ידי חושינו, ולרגלי התפתחות ארוכה, לבושים מרובי גְוָנים, הנראים למסתכל בם כדברים עומדים וקימים בפני עצמם וכאלו הם מסוג אחר לגמרי מאותם הכחות הרוחניים, שאנו מוצאים בפנימיותנו. השניות (דואליזם) המדומה של חמר ורוח, תנועה ורצון, שיקַמו לפנינו

ומחוללים בנו שנויים. אם באים אנו להחליט, שהאוביקטים בינם לבין עצמם הם גם כן כחות פועלים זה על זה ומסבבי שנויים איש באחיו על ידי הפעלותיהם וכי ההפעלות של כל אוביקט נובעות מאיזה „אני" מרכזי השוכן בקרבו, אנו נסמכים רק על משפט השכל בדרך גזֵרה שוה (אַנאַלאָגיע) מהידוע על שאינו ידוע והחלטותינו אלה אינן רק השערות, שאפשר לפקפק באמתותן ושאין להן כל זכות עצמי למפרע (א-פריאורי), כי אם זקוקות הן, ככל ההשערות, לאִשור בדרך החִפוש (Induction) מצד העובדות המתבארות על ידן. אכן עובדה היא, שהשכל הטבעי בראשית התפתחותו פסח על כל ההרהורים והספקות וקבל למפרע מבלי כל פקפוק את ההנחה, שכל אוביקט הוא „אני פועל" כמוהו. עובדה היא, שהמחשבה מראשית צמיחתה קלטה את ההנחה ההיא אל תוכה והפכה אותה לעצם מעצמיה עד שהצורה בעלת דו-אברים של פועל ופעולה, נושא ונשוא, נקבעה בתור דרך סלולה וכבושה באופני ההתחדשות וההכרה (Apperception) של כל מאורעות העולם ונבלטה גם בבִדור חלקי המשפט (אורטהייל) ובמִבְנה שפת הדבור. אבל העובדות ההן אינן מעידות כלום על הזכות ההגיונית של ההשערות האמורות ואינן פוטרות אותנו מלבחון אותן בכור שכלנו, למען דעת, היש לנו באמת רשות להשתמש בהן בתור הנחות אמתיות בהבנת העולם הסובב אותנו.—

והנה בנוגע להשערה הראשונה, שהאוביקטים המה בינם לבין עצמם כחות פועלים, מסבבי שנויים, כמו שהם מתגלים לנו ביחוסיהם אלינו, אפשר להתנגד לה רק אם נחליט, כדעת יום, שהמושגים כח וסבה הם מושגים מדומים, מפאת שאין לנו דוגמתם בכל נסיונותינו הפנימיים והחִצונים. אך אחרי שכבר נתברר לנו, שהמושגים האלה נִתנו לנו על ידי הידיעות הקדומות והם עומדים בראש כל הכרותינו, אין לנו כל טעם ונימוק הגיוני להחליט, שאותן האיכויות המתגלות לנו בהאוביקטים ביִחוסם אלינו אינן הוות וקימות בהם גם ביחוסיהם בינן לבין עצמם, ואם רק נודה, שהשערה כזאת היא אפשרית מצד השכל וההגיון, לא נוכל עוד לפון אף רגע באמתותה, אחרי שמצד הנסיון היא מאומתת באופן היותר בָרִי, כי כל קשורי הדברים והמאורעות מתבארים רק על ידה ובלעדה כל ההכרות, שאנו מתנהגים על פיהן בחיים הלכה למעשה, גם כל מדעי העולם והטבע, היו נהפכים לתהו ובהו.

מאמר רביעי.

המוסר מאין ימצא?

מוצא הרגש המוסרי. מהו טוב ורע. מקור מציאות הרע, הכאב והנגע.

במאמרנו השני הראינו לדעת, איך, על פי יסוד ההתחלקות של הרצונות לחלקיים וכלליים, תתבאר לנו מהות ההרגשה; כי, כפי שהוכחנו שמה, מקורה בהכרתו של הרצון בהפקת חפצו ואי-הפקתו. ההכרה הזאת של הרצונות החלקיים, בעברה מהם אל הרצון הכללי העומד על גביהם, תקבל צבעים וגְוָנים שונים, הכל לפי רוב המרחק שבין הרצון החלקי והכללי, ותתלבש לעיני הרצון הכללי בלבוש של הרגשות מאליפות. אשר נחלקן בכלל להרגשות של חמשת החושים. במאמרנו הנוכחי רוצים אנו להוכיח, איך על יסוד זה בעצמו אפשר לנו לברר את מהות הרגש המוסרי, אשר, למרות השטות השונות והספרות הרחבה העוסקת בהתרת השאלה הזאת, לא נמצא לה עד כה פתרון נכון שיניח את רוחנו [1]. בו יראה הקורא, כי באותה הדרך עצמה, אשר באנו בה לידי פתרון ההרגשה, נגיע גם להבנת החֹק המוסרי; אך עלינו להפוך את הסדר: להבנת ההרגשה עָלינו ממטה למעלה, מהרצון החלקי אל הרצון הכללי, אולם להבנת החֹק המוסרי עלינו לחזור על עקבינו ולרדת ממעלה למטה, היינו, מהכרת הרצון הכללי אל השגת הרצון החלקי העומד בהרבה מדרגות למטה ממנו.

המשל, אשר הבאתי, (במאמרי הנ"ל פרק ג' הנחה ג') יתן לנו מושג נאמן מאופן פעולתו של הרצון הכולל הטמון ונעלם עמוק עמוק בחביון הרצון הפרטי: איך זה האחרון תלוי בו ונמשך ללכת אחריו אל כל אשר יצַוֶּנו, מבלי אשר יכיר בעצמו, שאיננו חפשי לנפשו וכי פעולותיו נובעות ממקור רצון גבוה העומד על

1) „שני דברים, יאמר קאנט, יעוררו בנו תמהון והשתוממות אין קץ: מרחק האין סוף המשתרע מעל לראשנו והרגש המוסרי אשר בתוכנו פנימה". —

ההחשות הנגזרות, חוסֶמֶת בעדנו את הדרך להתרת השאלה על דבר מהותם של האוביקטים ואנו רואים בשאלה ההיא פרובלימה קשה וחמורה. המחשבה האנושית, המפותחת והמתודדת, אינה יכולה להגיע להתרתה בדרך הישרה והקצרה, שהשתמשה בה למטרה זו במצבה הטבעי, וצריכה היא לקרוב אליה סחור סחור בדרך ארוכה בשדה החקירה בין צורי מכשול של שאלות וספקות קשות. אבל הדרך הארוכה — לפי הוכחתנו — תביאנה סוף סוף לידי אותה השקפה עצמה, שכבר עמדה עליה בראשית התפתחותה והיא — הכרת האחדות האיכותית הרוחנית של כל האוביקטים שבמציאות. —

השכל הטבעי של האורגניזמים, אחרי שהגיע לנקודת ההשקפה של האחדות האמורה על ידי קפיצה פתאומית בדרך גזרה שוה פשוטה שדן מעצמו, לא היה יכול להחזיק עליה מעמד, כי מפאת העֹשר הרב של ההרגשות, שהושפע עליו יותר ויותר על ידי ההחשות הנגזרות, נפל שבי בידי השניות ונדחה לאחור מהנקודה הגבוהה, שכבר עמד עליה. אך השכל האנושי המפותח, אחרי שיגיע להנקודה ההיא בצעדים מדודים ובטוחים בדרך מַדעי לא ישוב עוד על עקביו, אך גם לא יפסיק את דרכו ויעמוד מלכת, כי אם יעבור עליה ויכונן צעדיו הלאה לנקודת השקפה יותר גבוהה המרַמֶזֶת לו מרחוק. האחדות האיכותית (Qualitätiver Monismus) לא תניח את רוחו, כי היא אינה אחדות שלֵמה. האיכות, אמנם, — אחת; אבל האוביקטים — מרובים והשכל על פי טבעו שואף לאחדות גמורה ומחלֶטת, גם המציאות תתן עֵדיה, שהאוביקטים, למרות מה שהם מרובים, תלוים יחד באיזו אחדות העומדת למעלה מהם, כי לולא זאת לא היו נמצאים ביחוסים שונים זה לזה ולא היו פועלים איש על אחיו. גם הופעת ההרגשה (על פי אופן יצירתה שבארנו למעלה) תורה לנו בעליל על אחדות הפרטים בתוך האחד הכללי. כל אלה צריכים לדחוף את המחשבה האנושית לידי הכרת האחדות הגמורה וכאשר, לפי ההשקפה של האחדות האיכותית, אשר אמרנו, כל האוביקטים, כשהם לעצמם, הם רצונות פועלים, אי אפשר לעבור ממנה לידי אחדות שלמה, כי אם על ידי ההשקפה, שהנחנו ביסוד כל דברינו, הרואָה בכל האוביקטים השונים של המציאות רק התגלות רצונות פרטיים של רצון אחד גבוה, העֹומד על גביהם וכוללם יחד באחדות שלמה ומחלטת. —

והמעשים, שיפעלו הרצונות הפרטיים על ידי השפעתו מבלי דעת על מה ולמה.

מהמקור הזה בעצמו לָקחו הנטיות המוסריות, אשר יקוננו בלב האָדם ונולדו המושגים של טוב ורע. מושג הטוב הוא, לפי דעתי, מה שיתאים עם רצוננו והרע—מה שיתנגד אליו; אך, באשר הרצון החלקיי הוא עצם מעצמו של הרצון הכללי ויתיחס אליו כיחס האֶמצעי אל התכלית, לכן הטוב באמת הוא מה שיתאים לחפץ הרצון הכללי, אף כי יתנגד לרצון החלקי והרע—המתנגד להרצון הכללי, אף כי אפשר הדבר שהרצון החלקי ישבע ממנו נחת. הצִווי המוחלט (דער קאטעגארישע אימפעראטיף) של קאנט, יופיע בנו על ידי ההשפעה של הרצון הכולל העומד על גבנו, הוא התגלות הרצון של החלק היותר גדול מ„האני" שלנו העומד למעלה ממפתן הכרתנו ואשר ימשוך אחריו את הרצון החלקי הנגלה לנו, כאשר תמשוך אחריה להבת אש גדולה את אור האבוקה הקרובה אליה. ההתגלות הזאת תוציא לאור את כל הפעולות המכונות בפינו בשם: מעשים טובים. היא תכריח את גבורי עם ועם להקריב את חייהם בעד ארץ מולדתם, היא תפַתה את האנשים הגדולים והטובים בכל מקום שהם לבטל את ה„אני" הפרטי שלהם בעד טובת הכלל. ואם יפלא בעינינו להבין, איך יתכן הדבר, כי נכנעים אנחנו לפני רצון יותר גבוה המושל בנו ואנחנו לא נדע ולא נחוש מאומה מהעול הכבד הרובץ על צוארינו,—אז עלינו להשפיל את עינינו למטה אל הרצונות החלקיים, אשר תֻכו לרגלנו, היינו, להסתכל במבנה גויָתנו ואז נמצא בו את כל החזיון אשר נתקשה בהבנתו.—

חכמת הפיזיולוגיה תורנו דעת, כי כל תא ותא, שממנו הורכב גוף האדם, חי את חייו הפרטיים ובלי תפונה יחוש כל אחד מהם את חייו הפרטיים בכל תקף ועוז. נשוה נא בנפשנו רגע, כי יש להם גם דעת להבין ולהשכיל וכי יש לנו אפשרות לבוא עמהם בדברים ולמסור להם את מחשבותינו. אם אמור נאמר להם, כי ה„אני" הכללי של נפשנו יכלול בתוכו את אישיותם הפרטית וישתרר עלימו, אז בוז יבוזו לנו וכל אחד מהם יחליט, כי חָש הוא את עצמו חפשי לנפשו ואין על רצונו קצין, שוטר ומושל. אם נאבה להוכיח להם את אמתת החלטתנו, לא יהיה לנו אמצעי אחר, כי אם להראות להם באצבע על המון מעשים

גבו, כאשר לא יכיר האיש המהופנָט שום רצון זָר המכריחו למלאות את חפצו גם אחרי עבור זמן רב מעת הקיצו משנתו ההיפנוטי וידמה כי עושה הוא את כל המעשים על פי רוחו ורצונו החפשי. בכלל, ההכרה, אשר תלַוה את הרצון, תאיר לו את דרכו רק על שטח קטן המוגבל משתי רוחותיו: לפניו על ידי מפתן ההכרה העליון ומתחתיו על ידי מפתן ההכרה התחתון. כל רצון חלקי, המכיר את עצמו בתור „אני" שלם וחפשי, מכיר באמת רק חלק קטן מה„אני" השלם, אשר חלק נכבד ממנו נעלם תחת מפתן ההכרה התחתון וחלק יותר גדול חופף עליו למעלה ממפתן ההכרה העליון.

ה„אני" הכפול הזה, אשר בתוכנו, יתגלה לנו בעליל בתאות הזווג, אשר בו החפץ של ה„אני" הטמיר, היינו, הרצון הכולל להוליד זרע על הארץ לקיום המין, יתחפש לעיני ה„אני" הגלוי בדמות תאות המשגל ועצם הפעולה הזאת נחשבה בעיניו למטרת חפצו ותכליתו, מבלי שירגיש שום תכלית אחרת ממנה והלאה ומבלי דעת, כי הפעולה ההיא היא רק אמצעי להשיג על ידה תכלית אחרת לגמרי, אשר תתחבא בקרב ה„אני" השני, הפועל על פי השפעת האני הראשון מבלי שירגישו, העובדה הזאת תוכל לשמש לנו בתור אות ומופת על הרבה מעשים ופעולות וגם על אהבת החיים עצמה [1]) הנטועה בנו, שנראים לנו כתכלית ומטרה בפני עצמם ובאמת המה אמצעים לחפץ ה„אני" הנעלם, היינו, הרצון הכללי, העומד על גבנו, ואשר רק לו נצפנו מטרות כל העלילות

1) לפי שטת שופנהויער וההולכים בעקבותיו, הרצון וחפץ החיים אחד הוא ועל כן ע"י מִאון החיים יבֻטל הרצון מעיקרו. אך לפי דעתי, חפץ החיים הוא מסובב משאיפת הרצון לאיזו מטרה הבלתי ידועה לנו. ההבדל בין שתי הדעות הללו גדול מאד ותוצאותיהן — כאשר יבין כל משכיל — רחוקות זו מזו מרחק רב. לא כאשר יחליט החכם הנ"ל, כי המתת הגוף, בטול כל מאוייו ועקירת הרצון ובטולו יביאו את האדם לידי קדושה ואשר נצחי; כי אם ההשגה, שעצם החיים וכל המטרות אשר ירדוף אחריהן הרצון המקונן בתוכנו, הם רק מטרות מדומות וכי עיקר המטרה היא מאחריהן, לוטה בחביון הרצון העליון; היודע את כל אלה בידיעה פנימית ומכונן על יסוד הידיעה ההיא את דרכו בחיים הוא — הקדוש. הדעה הזאת חשובה מאד להבנת מוסר היהדות ודורשת באור רחב; אך פה מוכרח אני להסתפק בהערה קצרה לבלי צאת מגדר מאמרי, שמטרתו היא רק להראות את המקור, שממנו נובע המוסר הכללי. —

את כחו של הרצון העליון, כי אם יצא לאור יחד עם סדרי בראשית. מהרגע, שהרצון העליון החל לפעול ולשאוף אל המטרה אשר הציג לו, מאותו רגע כל פעולה ופעולה המובילה אל המטרה הזאת היא „הטוב״ וכל המתנגד לה הוא „הרע״, ואם נעתיק זאת ללשון הרגיל נאמר, כי עשית רצון ד׳ הוא הטוב והפכו הוא הרע.

על פי האמור נבין כי כמו הבריאה בכללה כן גם מושג הטוב מקבל שנוי ותמורה על ידי הזמן, כי מאחר שהעולם ומלאו, כמבואר למעלה, הוא קבוץ של רצונות פרטיים השואפים למטרות חלקיות ובהשיגם את המטרות ההם יתאחדו יחד לרדוף אחרי מטרות יותר גבוהות וכוללות, יקרה על פי רוב, כי מה שהוא טוב להשגת התכלית החלקית איננו נאות ומתאים להשגת התכלית היותר כללית העומדת על גביו. לכן פעולה אחת בעצמה יכולה להיות טובה ביחוסה להרצון טרם השיגו את מטרתו הפרטית, כי היא תועיל לו להשגתה, ורעה—אחרי השיגו את המטרה, שאז היא מיותרת לגמרי וגם מזקת להשגת המטרה החדשה היותר גבוה שנגלתה כעת לפניו. לזאת מושגי הטוב והרע אינם עומדים על עמדם, כי אם משתנים ומתחלפים לפי הזמן והמקום בהתפתחות היצירה. —

אחד מחֻקי ההתפתחות היא ההדרגה; אין קפיצה בטבע, (Natura non facit saltus) לכן עֲזיבת הפעולות הישָׁנות המתאימות להמטרה הקודמת וההסתגלות אל המטרה החדשה מצד הרצונות החלקיים תצא לאט לאט. גם בעת שיגמל איזה גוף מורכב ויהיה מוכשר, שתחל עליו הרוח של הרצון הכללי, למען יחל מעשהו להשגת תכלית יותר נשגבה מאשר עד כה, יחדור הרוח בתחלה רק באיזה חלק היותר שלם מהרצונות, שבאותו הגוף המורכב ושאר הנחשלים לא יתרוממו עדיו ויוסיפו להפיק את פעולותיהם כדרכם עד כה, ברדפם אחרי המטרות החלקיות. אולם הפעולות ההן כבר עבר זמנן ותחת טובה יביאו רעה, לכן יתאמץ הרצון הכללי ללחום נגדן ולהשבית זכרן. הפעולות הללו של הרצונות החלקיים הנעשות על פי התמדת הכח—אינרציה—והכרעת הרצון החלקי ובטולו על ידי הרצון הכללי העומד על גביו, הן הנה מקור הרע, הכאב והנגע הנמצאים בתבל. —

בכלל, הכאב והרע בתבל הוא אך מדומה. ומוצאם— התחלקות הרצונות. אברר את דבָרַי: הרצון הכללי והפרטי לפעמים סותרים זה את זה, הראשון יאבה לבטל את השני,

ועובדות היוצאים לאור על ידם, המועילים רק לכלל הגוף ובלתי מועילים לכל תא ותא בפני עצמו. באופן דומה לזה נוכל להוכיח גם לעצמנו, כי אמנם נכנעים אנחנו לפני רצון כביר [1]) הפועל בנו מבלי אשר נכירו וכי יש למעלה מאתנו רצון הכולל אותנו יחד, שאת עבודתו אנחנו עובדים. אמנם העבודה ההיא אינה נכריָה וזרה לנו, כי לא עבדים אנחנו המשועבדים לזרים, לא כרמים אחרים אנחנו נוטרים, כי אם את כרמנו אנו; כי הרצון הכולל המשתרר עלינו הוא יסוד עצמותנו ויחוסנו אליו כיחס החלק אל ההכל.

בהתרת השאלה: „מהו טוב?" שוררת מחלקת רבה בין ההוקרים מימות פלסופי יון עד חכמי זמננו. שתי הקצוות של השטות השונות הן: מצד אחד, השטה הפורמַלית של קאנט וסיעתו, שלפיה המעשה הטוב הוא טוב כשהוא לעצמו בלי שום התיחסות למטרה איזו שהיא ומצד השני, שטת המורַליסטים האנגליים כהובס ובענטיים, שעל פי דעתם: המעשה הטוב הוא מה שמביא לאדם תועלת וטוב אחר אין במציאות כלל. השקפתי, אשר הצעתי בזה, היא שטה מכרעת בין שתי הקצוות הללו. לפי דעתי, כל מה שמתאים להרצון העליון הוא הטוב באמת, לכן באפשרנו להשתמש במחצה הראשונה של החלטת האוטיליטריים לאמר: כל מה שמביא תועלת הוא הטוב. אך, לפי דעתי, בשם „מביאי תועלת" נוכל לציין רק אותם הפעולות והמעשים שיובילו למטרות הרצון העליון; לכן בכל פעם שהרצון החלקי והכללי יתנגדו זה לזה, החלקי נדחה מפני הכללי, ומה שהוא רע בעיני הרצון החלקי טוב הוא באמת, ואת הטוב הזה יחוש אז הרצון החלקי כעין „צווי מוחלט" של קאנט, שופיע לו מעולם האצילות. לזאת ה„צווי המוחלט", שנחוש בנפשותינו, המתנגד לרצוננו הפרטי, הוא סמן מובהק של הטוב האמתי, אולם הטוב הזה איננו מושג עומד בפני עצמו ובלתי מקבל שום השתנות ולא נולד, כפי החלטת איזה חוקרים סכולַסטיים קודם בריאת העולם להגביל, כביכול,

1) אמנם כל מעשה נשגב וקרבן הפרט לטובת הכלל יתלבשו לעינינו בדמות הנאה פרטית. אבל הלא כבר ידענו, כי האנשים המצווים על ידי מטילי-שנה (היפנאטיזארען) לעשות דבר, שלא עלה על לבם מעולם ימצאו תמיד אמתלאות שונות להשלות את נפשם, כי עושים המה את מעשיהם על פי רצונם הטוב מבלי כל מעורר ומניע מחוץ. —

הרצונות — הכללי והחלקי — מתגלים לנו בהכרה ברורה, ובנפשנו נחוש את כל פרטי המלחמה אשר ביניהם. באופן השלישי נחוש רק את הרצון הפרטי, בעוד אשר רצון ההשגחה עומד הרבה מדרגות למעלה ממנו. הרצון הפרטי יראה לפעמים המון מעשים ומקרים אשר יהפכו עליו אופן וישימו לאַל את כל מגמותיו והוא מתנגד להם בכל כחו וכאשר יכרע לפניהם ויכנע תחת ידם, יבכה ויתאונן על רוע מזלו, מבלי דעת, כי לו היה אור הרצון העליון בוקע ויורד עד המדרגה שהוא נצב עליה, אז היה בעצמו רוצה באותו דבר, שהוא מתנגד לו עתה בכל כחו.

הכמת האופּהיקה תורנו דעת, כי מחזות הרבה נחזה בעינינו לא כפי שהם באמת. למשל, גודל השמש בעת הנֵץ והשקיעה; ומקור הטעות הוא לא בהעין הרואה, כי אם בכח השופט, המשתתף, כידוע, בכל פעולות החוש ההוא. והנה אף כי נודעה לנו כבר סבת המשגה הזה ומקורו, בכל זה, כח השופט אשר בנו יעשה את מעשהו על פי הרגלו כמקדם ויציג לנו את המחזות הנ"ל, לא כידיעתנו המאוחרת היותר ברורה ונכונה, כי אם על פי דרכו הישן, אשר הסכין בו תמיד. בחזיון הזה נמצא מפתח להתרת השאלה: איך יחוש הרצון הכללי כאב מהפקת אותה הפעולה עצמה שהוא רוצה בה, כי מקור אחד לשני החזיונות האלה.

חקי המוסר — כפי שכבר אמרתי — אינם חקים קבועים לעולמי עולמים, כי אם הולכים ומשתנים מתקופה לתקופה. ההנחה הזאת מוכחת מהרבה עובדות מדברי ימי העמים בפרט וגם נשקפת היא לנו ממהלך ההתפתחות של כל האנושיות בכלל. הנה, למשל, אימת הגבור על החלש והתגברות כח האגרוף בין החיה והבהמה וגם האדם בכלל, בראשית יצירתו, היתה נחוצה לטבע בשביל יצירת אותו הטפוס המיוחד של רצון אישי, שיהיה מוכשר להתיחד עם רצונות אישיים דומים לו ולהתאגד יחד לרצון כללי אחד, הנודע לנו בשם עם ולאום. לכן במשך כל התקופה הארוכה אשר בו ישב הטבע על האָבנָיִם לברוא את הטפוס המיוחד ההוא, היו הגבורה הגופית, האכזריות ושאר המדות, שהועילו להשבחת המין ולהעלָאַת הפרט למדרגה יותר קרובה אל הטפוס הדרוש, באמת מדות טובות ומשובחות. אך אחרי שהגיע הטבע למטרתו ורצונות האישים הפרטים נעשו כבר מוכשרים להיות מרכבה לרצון יותר כללי, אז הופיע אותו הרצון ויחל לעבוד את

אַף כי הוא יוצרו ומחוללו. למשל, בגוף האדם נחוץ לפעמים לחתוך איזה אבר למען הציל את כל הגוף ואז ימסור האדם את גוו לסכין הנתוח של הרופא בהסכמה מוחלטת ובחפץ גמור. בכל זאת ההסכמה ההיא לא תחליש את פעולת הכאב הנורא שיחוש בעת החִתוך; כי ההסכמה לא עברה אל הרצונות החלקיים הפועלים בתוך תאי האבר הנחתך ומפני זאת המה על משמרתם יעמדו להחיות את האבר ולהגן עליו מכל פגע ונגע, ובעת הנתוח לא יחושו מאומה מהמשפט החרוץ של הרצון הכללי ויתנגדו בכל עוז להמעשה, אשר יעָשה בהם על פי גזירתו. ההתנגדות הזאת תתגלה להאדם על ידי הרגשת הכאב הגדול (לפי המבואר לעיל על דבר מקור הכאב); ולולא השתמשו הרופאים בתחבולות שונות להטיל שֵׁנה על החולה, אז לא היה די־אונים לרצון הכללי לדכא את הרצונות החלקיים, וברגע הנתוח לא היה החולה מתאפק מלקרוא לרופא „הרף!" אף כי ידע היטב, כי הצָלת חייו תלויה בהסרת האבר החולה.

כמראה אשר נחזה במלחמת הכאב (היינו, הרצון הטמיר המתחפש בלבוש כאב כנגד הרצון הנגלה), נראה באופן יותר בולט במלחמת הנפש פנימה בין יצר הטוב ויצר הרע, הראשון מקורו ברצון הכללי והשני ברצון החלקי, שהרצון הכללי בעצמו הוא מקור עצמותו והוא פקד עליו לעמוד לשרת לפניו על משמרת עבודתו. במלחמה הזאת נראה, איך הרבה עמל וטרח ישבע הרצון העליון עד אשר יכניע תחתיו את הרצון שלמטה ממנו, הנצב לו כצר. חזיון כזה יתגלה לנו אם נתרומם עוד מעלה אחת על שלבי סולם הרצונות: כי לכאורה יפלא בעינינו, איך יתכן הדבר, שאֹרח חיינו והנהגותינו יהיו נגד אותו הרצון הכולל העוֹמד בראֹש הבריאה, אשר כל חִיוּתֵנו ועצמוּתֵנו לו המה, — כי יחוסנו אליו כיחס רְצון תאי הגוף להנפש המנהגת את כל האורגניזם ומה שיקרה לזה יתכן גם לזה.

בשלשת האופנים שהכרתי נראה את כל פרשת מלחמת הרצון הכולל עם ההרגל של הרצון הפרטי: באופן הראשון יתגלה בתוך הכרתנו רק הרצון הכולל, בעוד שהרצון הפרטי, בהיותו חלקי מאד ורחוק במצבו מהראשון מרחק רב, יתגלה לנו לא בתור הכרה ברורה מרצון מתנגד, כי אם בהכרה בלתי ברורה, שתקבל את צורת הרגשת הכאב בנפשנו. באופן השני שני

הערות למאמר שני.

הערה א.

על התפשטות הרצון בכל סוג החי, אף כי ביצורים היותר נמוכים ואף בסוג הצומח יעידו עובדות הרבה ולדוגמא אביא פה איזה מהן:

חכמי הטבע יורונו, כי היציר היותר קטן ודל — הפוליפ המכונה Süsswasser polip — יבחין במרחק קוים אהדים בין רמש חי, צומח ועצם מת, או דומם; כי רק את החי ימשוך אליו על ידי זרם המים, שיסבב בתנועות זרמתו הקטנות, בעוד אשר לעצמים אחרים לא ישים את לבו ואם במקרה יאחז בם ירפה מהם כרגע; ואם אין בו דעת ורצון, הַבְחנה מנין? הוא יאהב לשום מִשכָנו בצד המואר של הכלי, אשר הושת בתוכו, ותמיד יעתיק את מושבו מתוך הצל אל האור. גם יקְרה, כי שני פוליפים ילחמו ביניהם בעד טרפם; וזה מוכיח לנו, כי להפוליפ יש דעת להבין, כי רעהו חפץ לקפח את פרנסתו. אם נשים אל לבנו, שהפוליפ הוא ממין היצורים, שאין להם עצבים ושרירים, ובכל זאת יש לו הכרה ורצון, לא רחוק יהיה בעינינו להחליט, שגם במערכת הצומח ישלטו הכחות ההן, כי מותר הפוליפ מהצומת אך אפס ואין [1].

ואמנם המון מעשים ופעולות ממערכת הצמחים יוכיחו לנו בעליל את אמִתת ההחלטה ההיא. הסמן המיוחד, אשר יעיד לנו על מציאות הרצון זולתנו, הוא — אם נראה בעצם העומד מול עינינו תנועות פתאומיות מבלי מניע חצוני, המתגלות בכל פעם רק בעת שהתנועות הללו מתאימות לתועלתו ולאשרו. אם נראה, למשל, את הכלב קופץ ממקומו לחתוף את פתיתי הלחם שיזרקו לו בעליו, או לברוח מלפני המטה, שהניפו עליו להכותו, או לרדוף אחרי בת מינו שחלפה על פניו, אז נשפוט מישרים, כי יש לו רצון להפוץ במה שמביא לו תועלת ולברוח ממה שמזיק

---

1) Hartmann, Philosophie des Unbewussten T. 2 cap. IV.

עבודתו לחבר את האישים הפרטים לבנין יותר מורכב ושלם ויעורר בתוך הרצונות החלקיים את החפץ לרדוף אחרי המדות המועילות להכלל. אז התגלה האַלְטְרוּאיזמוס ויצא למענהו שנוי־ערכין, שנברא לא במֹחו של איזה פילוסוף כניצשה, הרוצה לשנות את מהלך הטבע ולהסב את גלגליו אחורנית, כי אם בבית החרשת של הטבע עצמו על ידי השפעתו של הרצון הכללי. אז נהפכו כל המדות, שנחשבו בזמנן, למגונות ורעות והרצון ההוא השתדל בכל תֹקף לבער אחריהן ולבטלָן. ההתנגשות של הרצון הכללי עם סבל הירושה של התקופה הקודמת ומלחמתו עמדו — מלחמת הערכים המוסריים, שעמנו העברי ממלא בה תפקיד חשוב ומיוחד — שהתחילה מלפני הרבה אלפי שנה ועדיין היא הולכת ונמשכת לעינינו, היא התכן של התקופה הגדולה בדברי ימי האדם, אשר אנו חיים בה, שנולדה יחד עם חברת האדם ותבוא עד מרום קצה על ידי התאחדות כל האנושיות לגוף אחד אורגני. מה תהיה אחר כל אלה מגמת הרצון המרכזי של האורגניזם המאוחד ההוא? איזה רצונות יותר גבוהים ישפיעו אז עליו ומה דמות נערכה לחקי המוסר שיחָקקו על פיהם? אלה הן שאלות של העתיד הרחוק ועליהן נאמר: הנסתרות לד׳ אלהינו.

גופו יַכביד עליו, יפול לארץ והוא זוחל על פניו, עד אשר יפגוש בדרכו את המשענת שבקש ובפגשו בה יצנוף את עצמו עליה צנפה ויתרומם למעלה[1]). מדוע לא יוסיף הצומח הזה ללכת בדרכו על פני האדמה כאשר עשה עד כה ואיך הרגיש במציאות המעשנת הנצבת על דרכו? האין אלה סמני רצון ודעת?

עוד יותר יפלא בעינינו טבע הצומח Flachsseide, אשר יבין לבקר ולהבחין בין העצמים הנפגשים לו בדרכו ולבחור באלה שיכשרו למטרתו. אם יקרה לפניו דומם או צומח, שכבר גם ליחו, אז לא ידבק בו, כי אם יבחר לו למשענת צמחים חיים דוקא. טעמו של דבר הוא, ששרשי Flachsseide לא יארכו ימים בארץ, והוא יונק אז את הליח הדרוש למחיתו מגוף הצומח, אשר לְפת אותו וכרך את עצמו סביבו; ולפעמים יִקְרה שגם ימיתנו מיתת נשיקה על ידי החבוק האכזרי ההוא ואז יחל מחדש להתנועע הנה והנה, למען תפוש בזרועותיו צמח חדש להשען עליו ולינק את לשדו[2]). הצמחים ממין זה עושים את עגיליהם תמיד לצד אחד, לימין או לשמאל. אם נתיר בחזק יד את מוסרות הצמח Convolvolus ממשענתו ונִכרכהו אחר כך לצד השני, אז באשר נרפה ממנו, יתאמץ לשוב אל מצבו הקודם עד שיפיק את חפצו, או כי יבול ויגוע מעבודתו הקשה ההיא; אבל אם יקרו שני צמחים כאלה זה בצד זה ולא ימצאו בקרבתם שום משענת לאחוז בה, אז יחבקו איש את אחיו ויסובבו זה את זה, אף כי טבע מצבם מחייב, שכל אחד יסבב את העגילים לצד ההפוך משל חברו. הנה בזה נראה, כי אחד משני הצמחים האלה ישנה ברצונו הטוב את טבעו ויעשה ברצון מה שלא יעשת באונם[3]).

אם נציג בערב ספל מים במרחק שש אצבעות מגבעול דלעת צעיר, אז במשך הלילה יתקרב הגבעול אל הספל ובבקר נמצא את אחד מעליו צפה על פני המים. הצמח Mimosa pudica במו יתבהל לקול רגלי האיש הקרוב אליו, יאסף לתוכו עליו ויתכַוץ ואחרי עבור הבהלה יתפתח וישוב למצבו הקודם.

---

1) ibidem.
2) ibidem.
3) ibidem.

לו וכי הרצון הזה מחולל ומוליד בו את התנועות האלו, וכאשר רואים אנו בהרבה פעולות של צמחים שונים את הסימנים האלה בכל תומם, מוכרחים אנו להודות, כי חוג ממשלת הרצון רחב יותר מכפי שנחשוב בהשקפה ראשונה וכי לו העוז והשלטון גם במערכת הצומח כמו במערכת החי. —

ידוע הוא, כי שרשי הצמחים יאחזו דרכם תמיד אל המקום שהאדמה שמה יותר לחה ופוריה ובהאחזם בנקיקי הסלעים, יחפשו וימצאו נתיבות עקלקלות להגיע אל הקרקע, שאפשר לינק ממנו את מזונם הראוי להם. הענפים והעלים יפנו תמיד אל צד האור והאויר. אם נטה את הענף הצדה, באופן שהצד העליון של העלים יהפך למטה, או יתפתלו ידותיהם וישיבו את העלים למצבם הראשון — מצבם הטבעי — למען הפנות את הצד החלק שבהם למעלה אל אור השמש[1]. אם יניחו תפוחי-אדמה בימות הקיץ במרתף עמוק ואָפל, אשר רק דרך חלון אחד הרחוק מהם יחדרו לתוכו קרני אור, אז ישלחו תפוחי-האדמה את נטישותיהם והן תשגשגנה ותמשכנה הלוך והִמָשך אל המקום שעליו יפול האור דרך החלון, עד אשר ישיגוהו. הנסיון הראה, כי במקרים כאלה יש שישתרעו שרשיהם עד כדי עשרים רגל באורך, בעוד שבמצב הרגיל יגיע ארכם רק עד שלש או ארבע רגל. השרש של תפוחי אדמה בעת צמיחתו במרתף האָפל ישתדל לעלות אל מקום האור בקו ישר, אך מפני שאי אפשר לו להתרומם באויר מבלי כל משענת, יפול לארץ וכה הוא זוחל והולך עד הגיעו לכותל ואז יאחז בו ויטפס עליו עד אשר ישיג את מטרתו[2]. נפלאים מאד הן התנועות, אשר נחזה בהצמחים הסובבים (שלינג-פפלאַנצען), היינו, הדורשים למו משענת להִכָּרך עליה סביב בעת גִדוֹלָם. כאשר יציצו מבטן האדמה, יצמחו למעלה בקו ישר, ואחר כך יִנָטה ראש הצומח הצדה ויתנועע סביבו בעגול, למען הֵאָחז באיזה דבר אשר יקרה בקרבתו, ממש כמו שתעשה התולעת העִורת, בהרימה את חצי גופה למעלה ותתנועע בו הנה והנה למען מצוא את העלה אשר תבקש. כאשר יגדל הצומח הזה ויעלה למעלה מבלי מצוא בקרבתו את המשענת הדרושה לו, וכבד

---

1) Schopenhauer, Willę in der Natur.
2) Hartmann, ibidem.

שיריק את זרעו אל כוס הנקבה ישוב למצבו הקודם, ועל ידי זה יתן מקום להפתיל השני לעשות כמעשהו [1].

דבר ידוע הוא, כי במקום שאבק הזרע לא יגיע אל רחם הנקבה באופן ישר מפאת מצב אברי ההולדה הרחוקים זה מזה, תשתמש התולדה להשיג את מטרתה ביצורים קטנים, שבלי כל כונה מצדם, הם נעשים שושבינין לשני המינים; כי הם ברגליהם השעירות ובגופם יקלטו את זרע הזכר וישאו אותו אל כוס הנקבה להפרות את הצמח ולהחיות לו זרע על פני האדמה. הצבעים הבהירים של נצני הצמחים בעת פריחתם, ריחם הנודף למרחוק והעסים החבוי עמוק בתוך כוס הפרח, המושך את הזבובים והיתושים לחדור אל תוכו, כל אלה המה אמצעים מתאימים למטרת קיום המין.

בצמח Aristoloehia clemantitis נראה בעת פריחתו, כי חלקי ההולדה שלו סגורים המה בכוס עגול, אשר פתחו הצר, הפתוח לחוץ, כולו סַג בשערות ארוכות וקצרות. השערות האלו ישתרעו מחוץ לצד פנים ועל ידי זה לא יעכבו את היצורים הקטנים מלכנוס אל תוך הכוס, אך לא יתנו להם לצאת. השבוי הקטן, הנלכד בפח, ירוץ כמשתגע הנה והנה בבית כלאו וימשש בקרניו השעירות את כל חלקי הפרח, למען מצוא פתח ומוצא ועל ידי זה יעביר את אבק הזכר אל רחם הנקבה; ואחרי אשר יגיע הזרע אל מקומו, יבולו ויפלו מאליהם השערות הארוכות, והיצור הקטן, אשר לזמן קט נעשה שותפו של הקב"ה במעשה בראשית ומלא את משלחתו באמונה, יצא לחפשי מבית כלאו, מבלי הבין מאומה את סוד מאסרו וחירותו [1].

הגרעינים האוצרים בתוכם את אבק הזרע יתנפחו ויִבָּקעו, אם יבואו עליהם מים, והצמח יאבד על ידי זה את כחו המוליד ויסתרם, מפני זה נראה, איך מתאמצים הצמחים באופנים רבים ושונים לשמור בעת הנֵץ את אברי ההולדה מגשם ומטר, ואיזה מהם—גם מטללי לילה. צמחים הרבה יסגרו את כוס הפרח בעת הגשם ואחדים מהם—בעת בוא השמש, מפני רסיסי טל לילה. רבים מהם יַטו בלילה את ראשיהם למטה, באופן שפתח כוס הפרח מְפנה לארץ.

1) ibidem.

יש צמחים הצדים זבובים ויתושים קטנים למאכלם ובהם נראה בעליל תנועות שוות לתנועות של בעלי חיים. הצמח Dionaea muscipula ירש מהטבע בצד כל עלה ועלה שני זיזים בולטים, כעין שתי ידות קטנות, המכוסות בכל שטחן בבועות (Drüsee) קטנות, המריקות מתוכן עסים, שימתק מאד לחיך היתושים; ואך תעמוד רגל היתוש על אחד הזיזין, יקפצו שני הזיזין וידבקו איש אל אחיו ושוב לא יִפָּתחו עד מות היתוש הנצוד, שנועד להיות למאכל להצמח הטורף ההוא.

עור הצמח Drosera מכוסה בשערות אדומים, ובקצה כל שערה בועה קטנה, המריקה מתוכה, בעת שהאויר חם, ליחה מתדבקת. בליחה הזאת יצמדו רגלי היתושים הקטנים לבל יזוזו ממקומם. כאשר יִלָּכד באופן כזה אחד היצורים הקטנים, אז יכופו בראשונה השערות האדומות את ראשיהן עליו, כמו למען החזיק את טרפם ואחר כך ינטה עליו גם ראש העלה ויכסהו. הליחה הנזכרת תמית את היצור שיפול לתוכה על ידי ארסה הממית, שהוא ישלים מה שיחסר להצמח Drosera בזריזות התנועה בעת התנפלו על טרפו. התנועות המכֻוָּנות לקיום המין הנראות בצמחים, תוכחנה לנו באופן יותר בולט את דמיונם לבעלי חיים ומכריחים אותנו להודות, כי דבר לנו פה עם רצון שוה לרצון, המקונן בתוך היצור החי, המוציא לעינינו צבא תנועות שונות המתאימות יחד לחפץ אחד. בצמחים רבים בעת גדולם נראה, כי הפתילים נושאי אבק הזרע, יַטּו את ראשיהם לתוך כוס הנקבה ואחרי הריקם מעליהם שמה את האבק, ישובו למצבם הראשון; יש שאברי ההולדה מקבלי האבק יתנועעו ויקרבו אל פתילי האבק ויש ששני הצדדים הולכים ונמשכים זה לזה ומתקרבים איש אל אחיו. בצמח Parnassia palustris יכופו פתילי הזכרות את ראשיהם אל כוס הנקבה זה אחר זה בסדר נערך ומתאים לזמן גדול האבק וגמר בשולו בכל פתיל ופתיל. כל אחד מהם בבוא עתו יטה את עצמו לכוס הנקבה פתאם בקפיצה אחת ואחרי אשר הפרה אותה יתרומם לאט וישוב אל מצבו הראשון בשלש קפיצות. גם בצמח Torpaeolum נצבים פתילי האבק סביב כוס הנקבה במצב נטוי ממנה אל הצד השני; אך בעת ההזדווגות ירים כל פתיל ופתיל את ראשו למעלה ואחרי

עינינו הרואות, כי בחלק גדול של שדה הטבע, היינו, במחלקה הנכבדה של היצורים האורגניים — מן האדם נזר הבריאה עד התא היותר קטן שבגוף הצומח — מתגלה לנו הרצון בצביונו המיוחד לו, שהוא פועל בהכרה ושואף לאיזו מטרה. עתה עומדות רגלינו על גבול העולם הנפלא הזה, על המיצר הקטן — הוא התא — שממנו ולמטה מתחיל עולם הדומם, עולם חשוך לפי ההשקפה הרגילה, בלי כל אור ורגש, בלי כל חפץ וחיים. התא היותר קטן בגוף אורגני, הוא עולם מלא של רצון ושאיפה והאטומים, אשר מהם הורכב התא הזה, המה פגרים מתים! בתוך התא יקונן כח נפלא של איזה רצון והכרה והאטום הוא רק חמר ותנועה! האמנם אין כל מעברה, אשר תחבר את שני העולמות השונים האלו והאם אפשר הדבר, כי הטבע, אשר כל מעשיה המה בהדרגה, עברה פה בקפיצה תהום נורא?

הערה ב.

הספרות על דבר השאלה הזאת רחבה מאד, כי כל החוקרים המפורסמים של המאה שעברה שקלו וטרו בה בספריהם, כמו באנגליה: Spencer, Baine, Miel, Iames.
באשכנז: Stumpf, Wundt, Hering, Riehe, Lotze.
בצרפת: Taine, Ribot.
בדַניה: Höffding, ועוד הרבה כאלה.
ברוסית הופיע זה לא כבר ספר חשוב במקצוע זה מאת הפרופיסור Челпановъ בשני חלקים בשם: „Проблема воспріятія пространства“, אשר ממנו יוכל הקורא לרכוש לו מושג נכון ומקיף מכל צדדי השאלה הזאת לכל פרטיהם וגם ימצא בו „מראה-מקומות“ מפורט לספרות המערבית בכל מה שנוגע להשאלה הזאת.

הערה ג.

החכם Baine[1]) מחליט, כי היסוד העיקרי, שממנו התפתח

1) בספרו: The senses and the Intellect; וכן בספרו: Maental and Moral Science.

הצמח Noli me tangere, Jmpotiens יסוכך בלילה על פרחיו כדור באמצעות עליו אשר יכסה עליהם מסביב. אגוז המים Trapa nataus יצמח וישגשג בעמקי המים על קרקע הנהרות והאגמים; אך בהגיע עתו, עת דודים, אז תִגָלינה באיזו יְדות עליו כעין שלחופיות נפוחות המלאות אויר, שעל ידן יתרומם הצמח מעל פני המים; ואחרי אשר יזריע זרע תחת אויר הרקיע במקום יבש, יתמלאו השלחופיות מים והצמח ירד שוב למטה למקומו הראשון. באופן אחר נראה את החזיון הזה בצמחים המסומנים בשם Ultricula Arten. בשרשיהם המסובכים יש שלחופיות המלאות מיץ נוזלי ופיהן סגור בכסוי מתנועע, שיִפָּתח לעת הצֹרך בכח איזו דחיפה מבפנים. המיץ ההוא כבד מהמים ועל ידי כבדו יִמָשך הצמח אל הקרקע למטה; אך בהגיע תור הפריחה, אז ינדפו השרשים מתוכם לתוך השלחופיות איזה חֹמר אוירי, שיגרש מתוכם את הנוזלים ויירש מקומם; ולפי שהחמר האוירי קל הרבה מהמים, לכן ירים את הצמח למעלה ויחזיקנו שמה, כל משך העת שבו יציץ ציץ ויזרע זרע, ואחר כך ישוב המיץ הנוזלי אל תוך השלחופיות ויוריד את הצמח למטה למקומו הראשון[1].

אם נצעד עוד צעד אחד ונתקרב אל היסוד הפשוט של החיים האורגניים, אל התאים, שמהרכבתם נבנה גוף כל צומח וחי, אז נמצא, כי כל תא ותא בפני עצמו — כמו כל צומח או חי, שנולד מהרכבתו, — הוא גם כן עצם רוצה ופועל על הטבע העוטרת אותו פעולות מְכֻוָנות ומתאימות למגמת רצונו הפרטי. התאים הללו, שעַין אדם בלתי חמישה בכלי ראות מגדלת אינה יכולה לראותם (בדמי איש בינוני חיים על פי חשבון הפיזיולוגים, עד ששים ביליונים תאים), המה בריות פועלות ומתפעלות, עובדות בחונן הצר כפי נטיות רצונן, ולפי דעת הח' Virchow, כל פעולות הכלכלה והנשימה בגוף הוא תוצאה מפעולות התאים הקטנים האלה ומעבודתם.

1) שם. עדותן של כל העובדות הללו המובאות בספרי שופנהויער והרטמן לאמת בוזן את שטתם, אפשר, אמנם, לדחות על ידי הפירוש שתתן להן תשטה הדַרווינית. אבל כבר עמדו רבים מחכמי זמננו על האמת, שאין בכחה של השטה ההיא לבאר לנו את כל תורת ההתפתחות של העולם האורגני מבלי לצרף אליה גם איזה יסוד רצוני השליט בו. ועיין בספרו של הַרטמַן Das Unbewusste und der Darwinismus.

הפעולה לבד, כי אם גם להמציא בה את השנויים הדרושים לחפצה. באמצעות ההרגשות השונות נבחין בין שתי התנועות האלה איזו מלאה ואיזו חסרה, וכמובן, נשיג על ידי זה קו-המדה למוד בו את תנועותינו ביחוסן זו לזו. ההבדל, הזה בין הרגשות השרירים יביאנו לידי השגת הציור של התפשטות ומרחק. בראשונה נתרגל לחוש את המרחק בקו ישר על ידי זה שנמוד אותו על ידי איזה אבר הפועל בעזרת השרירים. ההבדל שבין שש ובין שמונה עשרה אצבעות יסומן לנו על ידי מדרגות שונות של התכווצות של קבוצה ידועה של שרירים, כמו אלה שבאמצעותם נכוף את זרועותינו או נרום ונוריד רגלינו בדרך הלוכנו. העובדה הפנימית, אשר תתאים בזה להמרחק החצוני של שש אצבעות, הוא הרֹשם הנעשה בנו על ידי ההתכוצות התכופה של השרירים, שהיא הרגשה שרירית, כלומר, הרגשה של התאמצות השרירים במשך זמן ידוע; מרחק גדול — הוא התאמצות השרירים במשך זמן מרובה".

„והנה אחרי שיש לנו, כפי שבארנו, אמצעי להרגיש את המרחק או האֹרך לעבר אחד. אז אותו האמצעי עצמו יורנו את ידיעת המרחק לכל צד ועבר, כי ההרגשה אחת היא בכל עת שידובר מהמרחק, אם בארך או ברחב או בעֹמק. לפי זה המדה של שלש רוחות, היינו, הכמות או המדה של כל גוף מוצק לכל רוחותיו תוָדענה לנו גם כן באופן האמור. דעת לנבון נקל, כי הבאור האמור יכשר גם כן בנוגע להכרת המצב המקומי של כל דבר, כי המצב תלוי מהמרחק של עבר ופאה, והאחרונה תתואר לנו גם כן על ידי המרחק. וכן תמונת כל דבר (form) תבָחן ותודע לנו רק הודות להרגשות של התפשטות ומרחק [כי המושג של תמונה מקורו במושג של המצב המיוסד על ציור המרחק]. לפי זה רק הודות להרגשת השרירים, מנקודת ראות המשכתם, אפשר לנו להשוות זה לזה מיני מרחקים שונים, או במלים אחרות, להבחין את הארך, השטח, המצב והתמונה, בהשותינו זה לזה שני משקלים או שתי התנגדויות שונות; ואחרי שנתרגל הרבה בזה נוכל למצוא בשני האופנים האלה הרגשה אחת בתור קצב ומדה, אשר בה נעריך את כל יתר ההרגשות ממין זה. למשל, אפשר לנו לקבוע בזכרוננו את ההרגשה של התכַוְצות שנרגיש בעת אשר רגלנו תצעד צעד של שלשים אצבעות ולהחליט

ציור המקום וההתפשטות היא ההרגשה המכונה בשם: „הרגשת השרירים". את ההרגשה הזאת נחוש בנפשנו בכל פעם שנכַוץ או נמתח את אחד משרירי גופנו. למשל, נכוף את אצבענו או נושיט איזה מאברינו וכן אם נתנגד לאיזה כח מן החוץ המתאמץ להכריח את שרירינו להתכוץ או להתמתח. ויש לה שתי פנים: ראשית נבחין בה מדרגות שונות של חזק והתאמצות, היינו, נחוש בנפשנו את כמות האינירגיה, שיוציאו שרירינו בכל משך זמן פעֻולתם ועל ידי זה יש לנו אפשרות להעריך את מדרגת התנגדותם של גופם אחרים לאברי גופנו (feeling of Resistorce) למשל, אם מחזיק אני בידי משקל לוטרא אחת, מרגיש אני כמות ידועה של התאמצות שרירי המתנגדת לכח הכובד הפועל עליהם, ואם אטול אחר כך שתי לטראות או יותר, אז אחוש שיש ביניהן הבדל במשקל. באופנים ידועים תהי לי היכלת גם לשער את ערך ההבדל ההוא, מפני שחש אני את ההבדל בכמות ההתאמצות של שרירי בשני המקרים האלו; בבחינה זו תועיל לנו הרגשת השרירים למוד בה את מדת הכחות הפועלים עליהם לשנות את מצבם, אך עדיין לא תתן לנו מאומה לבנין ציורו של מקום והתפשטות. אולם להרגשת השרירים יש עוד בחינה אחרת, החשובה מאד להבנת יסודו של ציור המקום, כי, מלבד הרגשה של התאמצות רבה או מעטה, נחוש גם את ארך זמן המשכתה. „בעת שאחד מהשרירים יָחל להתכווץ, יאמר Baine, כלומר, בעת שהאבר מתחיל להִכָפף, אז נרגיש בעליל את יציאת ההתכַוְצות לפועל ואת נטית האבר ואחרי שתחדל נחוש באיזו נקודה נפסקה פעולתה. יש הרגשה מיוחדת המתאימה להתכַוְצות עד החצי ואחרת להתכַוְצות של שלשה רבעים וכן עוד אחרת להתכוצות שלמה, לפי זה הננו מרגישים בהרגשת שרירינו, מלבד כל הוספה של חֹזק ותגבֹרת ההת[illegible]ית, גם כל הוספה של משך הזמן. נַניח, כי הגבהנו בראשונה איזה משא בגֹבה של ארבע אצבעות ואחר כך של שמונה על ידי כפיפת הזרוע. מובן, כי הסבה שנבדיל בין התנועה הראשונה להשניה הוא, מפאת שההרגשה האחרונה, השוה בכל שאר תנאיה לראשונה, נמשכה זמן יותר ארוך, וכן גם בלי ספק על ידי זה, שבמחצה השניה של ההתכַוְצות יצאו לפעֻלם עוד שרירים אחרים, שעוררו הרגשות חדשות ושנלוו אל פעולות השרירים הראשונים, לא להמשכת

להחליט, כי שורה ידועה לנו של הרגשות שריריות תמצא בהכרת בין הרגשתנו א׳ להרגשתנו ב׳. באמרנו, כי המרחק הוא פחות או יותר, רצוננו להגיד, כי כאשר תהיה ההתאמצות של השרירים שוה, אז השורה של ההרגשות הראשונות תמשך זמן פחות או יותר. אם אחרי זה שהגיענו לגוף א׳ נמצא אחר כך גוף שני ב׳, אז נשפוט, כי הוא יותר רחוק, מפני שנחוץ לנו למען השיגו להאריך את ההרגשות השריריות או להוסיף בהן התאמצות לפי ערך המהירות הנוספת. זהו לפי דעת כל החכמים האמצעי שעל ידו יוָדע לנו המרחק והוא, לפי דעתי, המרחק בעצמו. לנו המושג של מרחק הוא מושג של נקודות שונות הנמצאות בבת אחת ושהאבר הממשש יוכל להרגישן רק בזה אחר זה בסוף איזה שורה ידועה של הרגשות שריריות, והנקודות השונות נמצאות ב„מרחקים" שונים זה מזה, מפני ששורת ההרגשות השריריות יותר ארוכה באיזו מהן מאשר באחרת. השורה של ההרגשות השריריות אשר תופיע בתָוֶך בין המגע הראשון והשני, היא העובדה היחידה אשר תבדיל בין החזיונות המופיעים בבת אחת ותופשים „מקום" ובין החזיונות האחרים שיקרו גם כן בבת אחת ואינם תופשים „מקום", כמו הרגשת הצבע והטעם או הטעם והריח, ואנו אין לנו שום נסבה לחשוב, כי המרחק כשהוא לעצמו הוא ענין אחר".

הערה ד.

„יכולים אנו לאמר בהחלט, שאי אפשר בשום אופן ליחס לקאנט את הדעה, כי המרחק הוא ענין מורגש על ידי החושים. אם נעיין בצד הפסיכולוגיי שבתורתו נמצא בה הבדלה גמורה בין מהות ההרגשה ומהות ההשגה של המרחק, הלא כה דבריו בספרו „בקרת התבונה" (Kehrbach, 2 Ausgabe, S. 163): „אחרי שההרגשה, כפי שהיא בעצמה, איננה ציור אביֶקטיבי ואחרי שלא נוכל למצוא בה בעצמה לא הסתכלות של מרחק ולא הסתכלות של זמן, לזאת, כמובן, אין בה כמות של התפשטות (extinsive), כי אם של מדרגת החוזק (intensive)". מזה נראה כי קאנט חשב לאפשר את מציאות ההרגשה בנפש משוללת כל מקום והתפשטות. „קורא אני, יאמר קאנט (שם עמוד 45), מה ששייך אל ההרגשה בכל הופעה (Erscheinung) בשם חמר של ההופעה, ומה שגורם

כי הצעד השני הוא פחות או יותר מהראשון".

נשארה לנו עוד בחינה שלישית. כי אמנם בהרגשת השרירים נחוש לא רק מדרגות שונות של התאמצות והמשכת הזמן, כי אם גם מדרגות שונות של מהירות. אותה ההתכוצות עצמה שנעשית במהירות תעורר בנו הרגשה אחרת מהנעשית לאט. הנסיון ילמדנו דעת, כי על פי רוב שתי ההרגשות השונות האלו הן סמני תנועה אחת ובזה הנן שוות זה לזה. התנועה המתונה במשך זמן ארוך אחת היא עם התנועה המהירה במשך זמן קצר ואנחנו נֹוכח בזה על נקלה, כאשר נתבונן כי שני אופני הפעולה האמורה יולידו בפועל רק תוצאה אחת. כמו באופן זה כן באופן אחר יש אפשרית להאבר המתנועע להשלים את כל הקפתו (amplitudo) מראש ועד סוף בתוך אותם הגבולים שהוא נתון בתוכם. כעת שאנחנו מתרגלים להוציא אל הפועל את תנועות ידינו בכל האופנים האפשרים לנו, נֹוכח לדעת, כי התנועות המתונות, שימשכו זמן ארוך, שוות הנה להתנועות המהירות הנעשות בזמן קצר. באופן כזה אנו מגיעים לידי הכרה על פי שני האופנים האלה, של מדת ההיקף של תנועת ידינו במלואו, היינו — של מדת ההתפשטות".

„נקח נא שני גופים, יאמר הח' מילל[1]), א' וב' הקרובים זה לזה ונגע בהם בבת אחת בשתי ידינו, אז נחוש שתי הרגשות מַגָעיות שונות בבת אחת, כמו שנרגיש בזמן אחד את הרגשת הצבע עם הרגשת הריח. מפאת היותן בזמן אחד יתנו לנו שתי ההרגשות האלו של התנגדות ציור משני גופים מוצקים הנמצאים ביחד. עתה עלינו לפתור את השאלה, מה נעשה בתוך נפשנו פנימה, בעת אשר נצייר לנו את היחס הנמצא בין שני הגופים האלה בדמות מרחק או מקום ממוצע ביניהם, כלומר, בין שתי ההרגשות הנרגשות לנו בזמן אחד, בעוד אשר בין הצבע והריח לא יצויר לנו יחס כזה? על זה נשיב, כי איך שתהיה מהותו של המרחק בעצמו, הנה אָנו נרכוש את מושגנו אודותיו על ידי זה שנושיט את ידנו מן א' עד ב', והפעולה הזאת, עד כמה שנבין אותה, היא מורכבת מן שורה ארוכה של הרגשות שריריות שונות. באָמרנו, כי בין א' וב' יש מרחק, כונתנו

.Examination of Hamiltons philosophy (1

היא גם תולדתה, היש לך „נעיצת סוף בראש״ גדולה מזו?[1]). על זה ישיב הח׳ מילל [שם] כדברים האלה: ההרגשה הקדומה, לפי דעתי, לצורת המקום והגורמת ליצירתה, איננו המרחק בעצמו שדרך בו יעבור האבר המתנועע, כי אם הרגשה של התאמצות רבה או מעטה, המורגשת לנו בשרירינו. מה שנמצא, לפי דעתנו, קודם ציור צורת המקום בתור יסוד לו אינו המקום עצמו, כי אם הזמן. ואנו מחליטים, שכמות הזמן, או כמות של התאמצות השרירים, המתאימה לאותו הזמן הדרוש לנו לעבור בו מהרגשת אוביֶקט אחד למשנהו זוהי המדה של המרחק ביניהם. וכאשר הרגשת התאמצות השרירים ידועה לנו מבלי כל אמצעי, לזאת אין למצוא במשפטנו שם משגה הגיוני כעין נעיצת סוף בראש.

הערה ו.

לכאורה קשה להבין במה כחה של התנועה גדול, שזכתה לשמש לחכמי הטבע בתור אמצעי לפרש על ידה את כל החזיונות. הלא היא הרגשה חושית ככל שארי ההרגשות, ומדוע אפשר לפרש את כל ההרגשות דוקא על ידה ולא בעזרת הרגשה אחרת? מדוע אנו מבארים את הרגשת הקול, המראה, הריח, הטעם וכו׳ על ידי תנועות גלי האויר והאיתור, על ידי תנועות כימיות של המוליקולים באורגני האף והחיך ולא אף אחת מהן, למשל, על ידי הקול? אך על פי השקפתנו, — שמה שאנו מכירים כ„תנועה״ בתור השגה (אַלם פֿאָרשטעלונג) היא בעצם (אן זיך) יציאת הרצון מכח אל הפועל, — התנועה איננה רק הרגשה סוביֶקטיבית, כי אם עובדה עיקרית וריאלית בעולם הטרנסצינדינטי, היא הופעה של העצם כשהוא לעצמו, הגורמת לכל החזיונות, ומפני זה כל החזיונות מתבארים על ידה. —

---

1) גם הפסיכולוג הצרפתי Robier ובארצנו הפרופיסור Козловъ יצאו גם כן מטעם האמור לערער על השטה הגיניטיבית, כמובא בספרו של טשֶלְפַנוב הנזכר לעיל (עיין שם ח״א עמוד 45–48). וכן ראיתי כי הפרופיסור Stilling בספרו Psychologie d. Gesichtsvorstellung, Ansg. 1901, S. 43 מתנפל גם כן על השטה הגיניטיבית על סמך הטענה ההוא, שבאמת אין לה כל יסוד. —

להחלקים השונים של ההופעה להסתדר ביחוסים ידועים זה לזה — בשם צורה של ההופעה. ומפני שהענין שבו יסתדרו ההרגשות ועל ידו יקבלו צורה ידועה בהכרח איננו אף הוא שוב „הרגשה", לזאת אם כי החֹמר של כל הופעה יותן לנו מהמאוחר — aposteriori — הנה צורתה בהכרח נמצאת בנפשנו „a priori". מזה רואים אנו, שקאנט יחשוב, כי ההרגשה נובעת ממקור אחר שונה לגמרי, ממקורה של צורת המקום. להלן יאמר קאנט: „אם אפשוט מהציור שיש לי מאיזה גוף את כל מה שיחשוב בו השכל השופט (Verstand) כמו: עצמיות, טבע התחלקות, וכמו כן כל מה ששייך להרגשה כמו: קשיות, צבע וכו' אז ישאר בכל זאת מההסתכלות האימפירית ההיא איזו מהות והיא — ההתפשטות והצורה". כמדומה שיש להוכיח מזה שקאנט השב לאפשר את ציור ההתפשטות בלי ציורו של איזה צבע.

גם הנטוביבטים בעצמם כמו James Stumpf יודו שרחוקה שטתם משטת קאנט והם מתנגדים לדעות קאנט בכל תֹקף" [1].

הערה ה.

את התפקיד החשוב שתופש ציור הזמן בשטת הגיניטיביות אנו שומעים לא אחת ושתים מפי יוצרי השטה הזאת. מילל יאמר בפירוש: „ציור המרחק לא היה נמצא בתחלה בתוך הכָרתנו, כי אם נבנה על פי חוקי הנפש מציור המשְכת הזמן" (Examination of Hamiltons Philosophy S. 279) הדבר הזה יתברר לנו ביותר, אם נטה אזן אל המו"מ שבין מתנגדי השטה ומגיניה. הח' J. Mûller [2] כן הח' Mahoffy [עיין מילל שם עמוד 306-307] ידמו למצוא בשטה הגיניטיבית חטא הגיוני של נעיצת סוף בראש [petitio principia], באמרם: הנה השטה הגיניטיבית תחליט, כי ציור המרחק נולד מציור התנועה, כלומר: על ידי תנועת אברי הגוף או שרירי גלגל העין והמשכתו בזמן יתפתח אצלנו הציור של מרחק ומקום, אבל את התנועה הן אי אפשר לדמות בלי ציור המקום, אם כן התנועה שהיא סבת המקום לפי הגיניטיביות

---

[1] Челпановъ. Проблема воспріятія пространства 1 ч. стр. 95.

[2] בספרו: Phisiologie d. Gesichtssinnes.

בלי דעת ותכלית. וכאשר תוסיף לשאול, אם כן, מי שם לו חוק ומטרה? על זה ישיבך, כי החכמה נזדווגה לו בראשית מעשהו ועל ידה הפיק הרצון את כל פעולותיו. ואם עוד תוסיף ותשאל: אם מטרת החכמה היא האפס, מדוע נתנה את ידה להרצון בתחלה לברוא את היש? ישוב לך, כי החכמה כפופה לרצון לעשות את חפצו אשר יחפוץ בלי דעת; וכאשר תקרא: אם כן הדרא קושיא לדוכתא, איך הוציאה החכמה יצירה הזאת שתכליתה היא התבטלות הרצון למרות עיני הרצון הרוצה בקיומו, אזי ישיבך, כי החכמה הלכה בעקבה את הרצון ותשת אל הערמה פניה! הנה כן החפץ להשיב תשובה ברורה על השאלה של מטרת הבריאה הביאה את הרטמאן לידי דחוקים כאלה ולידי החלטות פורחות באויר.

הערה ח׳.

ראוי למתבונן לשים לב לזה, שהתנועה תתן לנו היכלת לסמן על ידה את כל יחוסי הרצונות זה לזה ואפשר למצוא בהיכלת ההיא כעין רמז וזכר לדבר על הקורבה שבין התנועה להרצון: את הרצון היוצא לפועל מבלי כל מעצור ומפריע אפשר לסמן על ידי תנועה בקו ישר; הרצון הנעצר על ידי רצונות מתנגדים ובכ״ז ינצח אותם לאט לאט ובכל רגע ורגע יתקרב אל מטרתו, בתתו איזה הנחות להרצונות אשר קמו נגדו לשטן, אפשר לסמן על ידי תנועה לאיזו נקודה בקוים עקומים שונים למיניהם; אם המלחמה עם הרצונות המפריעים היא תמידית וההתפשרות עמהם אי אפשרית, תצא לנו תנועה סבובית. היינו — העגול; הרצון שיפגוש רצון אחר שמטרתו הוא ההיפך ממטרתו, אם כח שניהם שוה יבטלו איש את אחיו ואם לאו הגדול גובר, אך כח המנצח יתמעט בשעור כח המנוצח. גם הרצון של האין סוף, אשר אמרנו, שבו הציור והוצאתו לאור לא יתפרדו זה מזה, אפשר לסמן על ידי תנועה שמהירותה היא בלתי תכליתית, היינו, שהיא למעלה מהזמן. בכלל כל חקי הרצון אפשר לנו לצייר על ידי חוקי התנועה. —

הערה ז׳.

הרצון, מחליט הח׳ הרטמאן, הנהו משולל כל הכרה ורק אחרי שנתעורר לצוות לפעלו תופיע התבונה לשרת את פניו. ואלו השכיל הרצון לראות מראש את פרי מעלליו, את הרעות אשר תצאנה לרגליו ביצירת עולמיו, אשר צרה ומצוקה מנת חלקם, אז היה כובש את רצונו; אך, כאמור, הוא נעדר כל דעת, גם דעת עצמו בכלל. התבונה המופיעה לעזר כנגדו ביצירת העולמות מבינה את אשר עולל הרצון, אך אין לאיל ידה להושיע; כי היא אינה שלטת עליו לגזור במפגיע לאמר: בטל רצונך, היינו—את עצמותך, מפני שהיא אינה גברת הרצון, כי אם שפחה נחרפת לו. לזאת תשים אל הערמה (List) פניה [1] ותחלק את הרצון להרבה ניצוצות, היינו—רצונות, ועל ידי זה תבנה עולמות כאלה, שעל ידם יגיע הרצון, אחרי התפתחות ארוכה, להכרת עצמותו ויבין ויכיר את הרע אשר עולל לנפשו וכי נוח לו שלא נברא יותר משנברא ואז יבטל את עצמו בקראו לתבל ומלואה כדברי המשורר: „הבו מנוח״. אז השמים כעשן ימלחו וכל העולמות יהפכו לתהו ובהו. זהו האושר המקווה מהתפתחות היקום, קץ הימין ותכלית כל הבריאה. — הדעה המשונה והזרה הזאת יצאה להרטמאן מצד אחד, מפאת השקפתו הבודיסטית והפיססימית, שירש משופנהויער, ומצד השני, מפאת חפצו לשכלל את שטתו שתהא שלמה וערוכה בכל ותכיל תשובה על כל שאלה של מה לפנים ומה לאחור. לזאת, על השאלה, מהו מטרת הבריאה? הוא משיב לאמר, מטרת הבריאה היא שלילותה ובטולה, היינו הנירוואנא של הבודיס-טים; וכאשר ישאל השואל, אם כן, אם המטרה היא האפס, הלא כבר הושגה קודם הבריאה, ולאיזו תכלית יצאה הבריאה לאור? ישיב הרטמאן, כי סבת הבריאה הוא הרצון והוא פועל

---

1) „Hierbi ist übersehen, dass es sich darum handelt den Willen gegen sich selbst zu kehren; ihn durch Selbstzerspaltung sich selbst aufheben zu lassen. Da die Idee als solche keine Macht ist so bedarf sie dazu der List. Sie muss den Willen seiner Unvernunft überführen".

Hartmann, Das Unbewusste u. d. Darwinismus 3 th der Philosophie d. Unbew. Anmerkung. 234 zu cap. 12.

הערה ט'.

משתמש אני במבטאים: רְאִיָה, החָשה וחוּשיוּת על פי ההגדרה שנתן להם קאנט, לכן רואה אני צרך להעתיק פה לפני הקורא את דברי קאנט עצמו בבאור הטֶרְמינילוגיה שלו:

יש לנו, יאמר קאנט, שני אמצעי הרְאִיָה (Anschaung) והמושג (Begriff) (Kritik der reiner Vernunft S. 76.). הראיה אפשרית רק אם ינתן לנו איזה דבר (Gegenstand) שתחול עליו. „וזה יתכן, יאמר קאנט, (לכל הפחות לנו בני אדם), אם הדבר יפעל (afficire) באיזה אופן שהוא על רוחנו. הסגולה [כלומר, כשרון הקַבָּלָה (Receptivität)] לרכוש מחשבים על פי אופני התפעלותיו מהדברים נקרא חושיות, לפי זה בעזרת החושיות הדברים נתונים לנו ורק היא לבדה תמציא לנו את הראיות (Anschanungen) אולם על ידי השכל הם נחשבים וממנו יִקָרו המושגים (Begriffe)". שם עמוד 48. ולהלן הוא אומר: „הרשם שיוציא איזה דבר — עד כמה שאנו נפעלים ממנו — בכשרון יצירת המחשבים, נקרא הרגשה. הראיה המתיחסת על איזה דבר באמצעות ההרגשה תקָרא: ראיה אימפירית. הדבר של ראיה אימפירית הוא — הופעה. לכל מה ששייך להרגשה בתוך כל הופעה אני קורא בשם — חמר של ההופעה; אבל מה שגורם אל השוֹניות (Mannigfaltigkeit) שבהופעה להתראות לנו באופן מסודר אני קורא בשם — צוּרה של ההופעות." שם.

THE LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF
NORTH CAROLINA

Wilson Annex

Presented By
DANNIE N. HEINEMAN

UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
00016854085

WILSON
ANNEX
BD331
.I46
1913